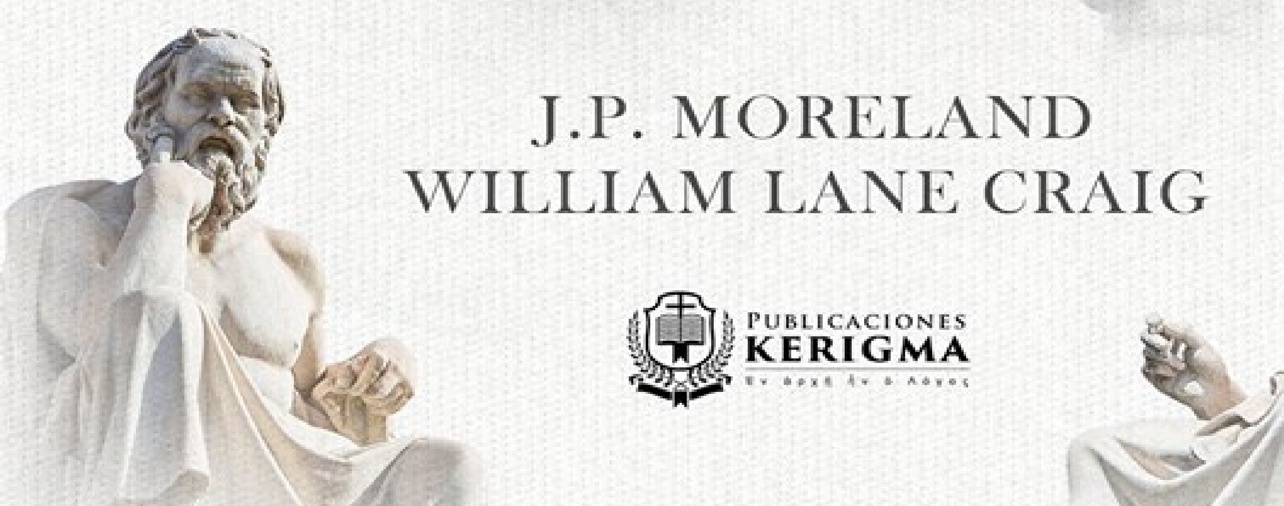
FUNDAMENTOS
FILOSÓFICOS
PARA UNA
COSMOVISIÓN CRISTIANA

J.P. MORELAND
WILLIAM LANE CRAIG



Traducido con Google

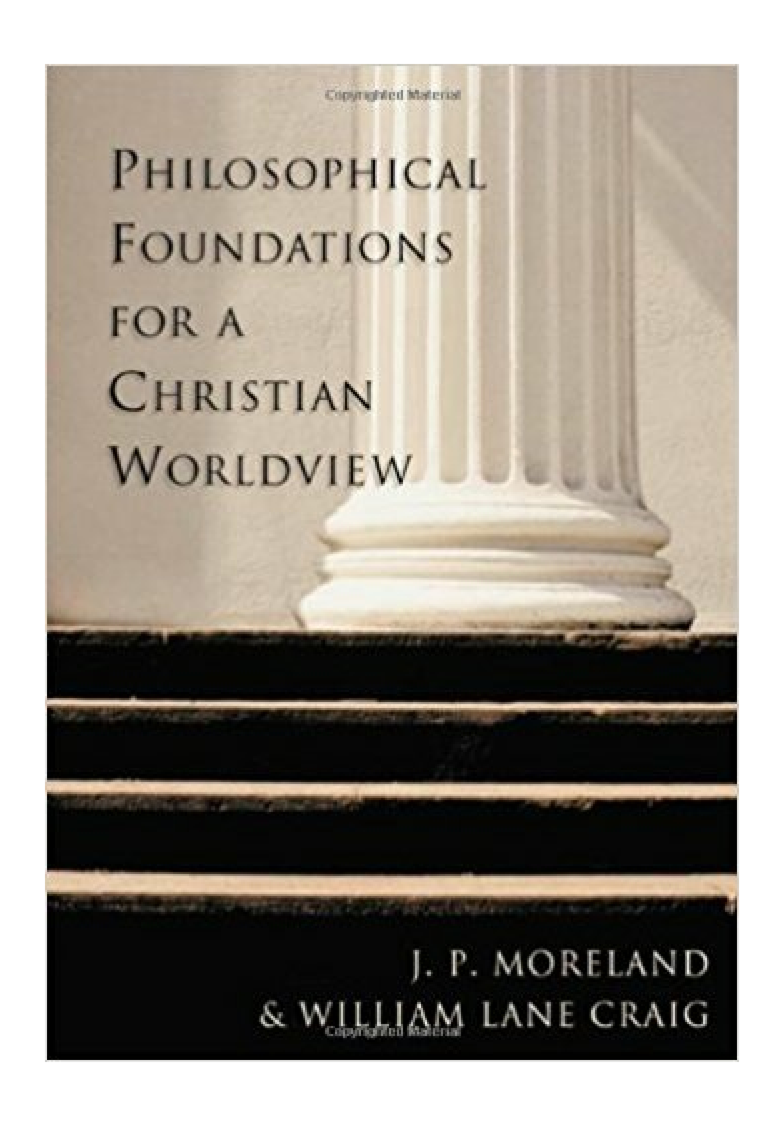


TABLA DE CONTENIDO

Philosophical Foundations for a Christian Worldview

J. P. Moreland
& William Lane Craig



An imprint of InterVarsity Press
Downers Grove, Illinois

InterVarsity Press
P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515-1426
World Wide Web: www.ivpress.com
Correo electrónico: email@ivpress.com

InterVarsity Press ® es la división de publicación de libros de InterVarsity Christian Fellowship / USA ® , un movimiento estudiantil activo en el campus de cientos de universidades, colegios y escuelas de enfermería en los Estados Unidos de América, y un movimiento miembro de la International Fellowship of Evangelical Estudiantes Para obtener información sobre actividades locales y regionales, escriba al Departamento de Relaciones Públicas, InterVarsity Christian Fellowship / USA, 6400 Schroeder Rd., PO Box 7895, Madison, WI 53707-7895, o visite el sitio web de IVCF en < www.intervarsity.org >.

Imagen de la portada: Mel Curtis / Photonica

ISBN-10: 978-0-830-87649-5 ISBN-13: 978-0-8308-2694-0

Impreso en los Estados Unidos de América ∞

Datos de catalogación en publicación de la Biblioteca del Congreso
Moreland, James Porter, 1948-
Fundamentos filosóficos para una cosmovisión cristiana / JP Moreland
y William Lane Craig.
pag. cm.
Incluye referencias bibliográficas e índices.
ISBN 978-0-830-87649-5 (tela: papel alc.)
1. Cristianismo: filosofía. I. Craig, William Lane. II. Título
BR100 .M68 2003
261.5'1 — dc21

2002154307

P 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6
Y 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 09 08 07 06

A Dallas Willard y Stuart Hackett

Recuerda a los que te guiaron,
que te hablaron la palabra de Dios;
y considerando el resultado de su conducta,
imita su fe. (Hebreos 13: 7 NASB)

UNA INVITACIÓN A LA FILOSOFÍA CRISTIANA

1 POR QUÉ LA FILOSOFIA IMPORTA

En un claro día de otoño en 1980, a veinticinco millas al oeste de Chicago en Wheaton, Illinois, Charles Malik, un distinguido académico y estadista, subió al podio para pronunciar el discurso inaugural en la dedicación del nuevo Centro Billy Graham en el campus de la universidad de wheaton. Su tema anunciado fue "Las dos tareas del evangelismo". Lo que dijo debió de sorprender a su audiencia.

Nos enfrentamos a dos tareas en nuestro evangelismo, les dijo, "salvar el alma y salvar la mente", es decir, convertir a las personas no solo espiritualmente sino también intelectualmente, y la iglesia, advirtió, se está quedando peligrosamente atrasada con respecto a esto segunda tarea Debemos hacer bien en reflexionar sobre las palabras de Malik:

> Debo ser franco contigo: el mayor peligro al que se enfrenta el cristianismo evangélico estadounidense es el peligro del antiintelectualismo. La mente en sus alcances más profundos y profundos no está suficientemente cuidada. Pero la nutrición intelectual no puede tener lugar sin una profunda inmersión durante un período de años en la historia del pensamiento y el espíritu. Las personas que tienen prisa por salir de la universidad y comenzar a ganar dinero o servir a la iglesia o predicar el evangelio no tienen idea del valor infinito de pasar años de ocio conversando con las mentes y las almas más grandes del pasado, madurando y afilando. y ampliando sus poderes de pensamiento. El resultado es que la arena del pensamiento creativo está desocupada y abdica al enemigo. ¿Quién entre los evangélicos puede hacer frente a los grandes eruditos seculares en sus propios términos de erudición? ¿A quién entre los eruditos evangélicos se cita como una fuente normativa por las mayores autoridades seculares en historia o filosofía o psicología o sociología o política? ¿El modo de pensar evangélico tiene la menor posibilidad de convertirse en el modo dominante en las grandes

> universidades de Europa y América que estampan a toda nuestra civilización con su espíritu e ideas? Por el bien de una mayor eficacia en el testimonio de Jesucristo, así como por su propio bien, los evangélicos no pueden permitirse seguir viviendo en la periferia de la existencia intelectual responsable.[1]

Estas palabras golpean como un martillo. El cristiano promedio no se da cuenta de que hay una lucha intelectual en las universidades, revistas académicas y sociedades profesionales. El naturalismo ilustrado y el antirrealismo posmoderno están dispuestos en una alianza impía contra una cosmovisión teísta y específicamente cristiana.

Los cristianos no pueden permitirse ser indiferentes al resultado de esta lucha. Para la institución más importante que conforma la cultura occidental es la universidad. Es en la universidad que nuestros futuros líderes políticos, nuestros periodistas, nuestros maestros, nuestros ejecutivos de negocios, nuestros abogados, nuestros artistas, serán capacitados. Es en la universidad donde formularán o, más probablemente, simplemente absorberán la visión del mundo que moldeará sus vidas. Y dado que estos son los creadores de opinión y los líderes que dan forma a nuestra cultura, la visión del mundo que embeben en la universidad será la que moldea nuestra cultura. Si la cosmovisión cristiana puede ser restaurada a un lugar de prominencia y respeto en la universidad, tendrá un efecto de levadura en toda la sociedad. Si cambiamos la universidad, cambiamos nuestra cultura a través de aquellos que dan forma a la cultura.

¿Porque es esto importante? Simplemente porque el evangelio nunca se escucha en aislamiento. Siempre se escucha en el contexto del medio cultural en el que se vive. Una persona criada en un medio cultural en el que el cristianismo todavía se ve como una opción intelectualmente viable mostrará una apertura al evangelio que una persona que está secularizada no podrá. ¡Uno puede también decirle a una persona secular que crea en hadas o duendes como en Jesucristo! O, para dar una ilustración más realista, es como si nos acercáramos en la calle por un devoto del movimiento Hare Krishna, quien nos invita a creer en Krishna. Tal invitación nos parece extraña, extravagante, quizás incluso divertida. Pero para una persona en las calles de Bombay, una invitación de este tipo parecería bastante razonable y sería una causa seria de reflexión.

Una de las tareas asombrosas de los filósofos cristianos es ayudar a cambiar la corriente intelectual contemporánea de tal manera que fomente un entorno sociocultural en el que la fe cristiana pueda considerarse como una opción intelectualmente creíble para los hombres y mujeres pensantes. Como explicó el gran teólogo de Princeton J. Gresham Machen:

> Dios usualmente ejerce [su poder regenerativo] en relación con ciertas condiciones previas de la mente humana, y debe ser nuestro para crear, en la medida de lo posible, con la ayuda de Dios, esas condiciones favorables para la recepción del evangelio. Las ideas falsas son los mayores obstáculos para la recepción del evangelio. Podemos predicar con todo el fervor de un reformador y, sin embargo, tener éxito solo en ganarnos a un rezagado aquí y allá, si permitimos que todo el pensamiento colectivo de la nación o del mundo sea controlado por ideas que, por la fuerza sin resistencia de la lógica, evitar que el cristianismo sea considerado como algo más que un engaño inofensivo.[2]

Dado que la filosofía es fundamental para todas las disciplinas de la universidad, la filosofía es la disciplina más estratégica para ser influenciada por Cristo. El mismo Malik se dio cuenta y enfatizó esto:

> Se necesitará un espíritu completamente diferente para superar este gran peligro del antiintelectualismo. Por ejemplo, digo que este espíritu diferente, en lo que concierne a la filosofía sola, el dominio más importante para el pensamiento y el intelecto, tiene que ver el tremendo valor de pasar todo un año haciendo nada más que estudiar detenidamente la *República* o el *Sofista* de Platón , o dos años sobre la *metafísica* o la *ética* de Aristóteles, o tres años sobre la *ciudad de Dios* de Agustín.[3]

Ahora, en cierto sentido, es la teología, no la filosofía, el dominio más importante para el pensamiento y el intelecto. Como lo vieron correctamente los medievales, la teología es la reina de las ciencias, que se estudiará como la disciplina suprema solo después de que una haya sido entrenada en las otras disciplinas. Desafortunadamente, la reina se encuentra actualmente en el exilio de la universidad occidental. Pero su sirvienta, la filosofía, todavía

tiene un lugar en la corte y por lo tanto está estratégicamente posicionada para actuar en nombre de su reina. La razón por la cual Malik podría llamar a la filosofía, en ausencia de la reina, el dominio intelectual más importante es porque es la más fundamental de las disciplinas, ya que examina las presuposiciones y ramificaciones de todas las disciplinas de la universidad, ¡incluida la propia! Ya sea filosofía de la ciencia, filosofía de la educación, filosofía del derecho, La filosofía de las matemáticas, o lo que sea, cada disciplina tendrá un campo asociado de filosofía fundamental para esa disciplina. La filosofía de estas disciplinas respectivas no es teológicamente neutral. La adopción de presuposiciones en consonancia con el teísmo cristiano ortodoxo o en contra de él tendrá un efecto de levadura significativo en toda la disciplina que, a su vez, dispondrá de sus practicantes a favor o en contra de la fe cristiana. Los filósofos cristianos, al influir en la filosofía de estas diversas disciplinas, pueden ayudar a moldear el pensamiento de toda la universidad de tal manera que disponga a nuestras generaciones futuras de líderes para la recepción del evangelio. La filosofía de estas disciplinas respectivas no es teológicamente neutral. La adopción de presuposiciones en consonancia con el teísmo cristiano ortodoxo o en contra de él tendrá un efecto de levadura significativo en toda la disciplina que, a su vez, dispondrá de sus practicantes a favor o en contra de la fe cristiana. Los filósofos cristianos, al influir en la filosofía de estas diversas disciplinas, pueden ayudar a moldear el pensamiento de toda la universidad de tal manera que disponga a nuestras generaciones futuras de líderes para la recepción del evangelio. La filosofía de estas disciplinas respectivas no es teológicamente neutral. La adopción de presuposiciones en consonancia con el teísmo cristiano ortodoxo o en contra de él tendrá un efecto de levadura significativo en toda la disciplina que, a su vez, dispondrá de sus practicantes a favor o en contra de la fe cristiana. Los filósofos cristianos, al influir en la filosofía de estas diversas disciplinas, pueden ayudar a moldear el pensamiento de toda la universidad de tal manera que disponga a nuestras generaciones futuras de líderes para la recepción del evangelio.

Ya está sucediendo. Durante los últimos cuarenta años, una revolución ha estado ocurriendo en la filosofía angloamericana. Desde finales de la década de 1960, los filósofos cristianos han estado saliendo del armario y defendiendo la verdad de la cosmovisión cristiana con argumentos filosóficamente sofisticados en las mejores revistas académicas y sociedades

profesionales. Y el rostro de la filosofía angloamericana se ha transformado como resultado. En un artículo reciente que lamentaba "la desecularización de la academia que evolucionó en los departamentos de filosofía desde fines de la década de 1960", un filósofo ateo observa que mientras que los teístas en otras disciplinas tienden a compartimentar sus creencias teístas de su trabajo profesional, "en filosofía, se convirtió de la noche a la mañana, 'académicamente respetable' para defender el teísmo,[3] Se queja: "Los naturalistas miraban pasivamente como versiones realistas del teísmo. . . comenzó a barrer a través de la comunidad filosófica, hasta hoy tal vez un cuarto o un tercio de los profesores de filosofía son teístas, siendo la mayoría cristianos ortodoxos ".[4] Concluye:" Dios no está 'muerto' en el mundo académico; regresó a la vida a fines de la década de 1960 y ahora está vivo y bien en su último bastión académico, los departamentos de filosofía ".[5]

Este es el testimonio de un destacado filósofo ateo del cambio que se ha producido ante sus ojos en la filosofía angloamericana. Probablemente exagera cuando estima que entre una cuarta parte y un tercio de los filósofos estadounidenses son teístas; pero lo que revelan sus estimaciones es el impacto percibido de los filósofos cristianos en este campo. Al igual que el ejército de Gideon, una minoría comprometida de activistas puede tener un impacto muy desproporcionado en relación con sus números. El principal error que comete es llamar a los departamentos de filosofía "la última fortaleza" de Dios en la universidad. Por el contrario, los departamentos de filosofía son una cabeza de playa, desde donde se pueden iniciar operaciones para impactar otras disciplinas en la universidad para Cristo, ayudando así a transformar el entorno sociocultural en el que vivimos.

Pero no son solo los que planean ingresar a la academia profesionalmente quienes necesitan tener una formación en filosofía. La filosofía cristiana es también una parte integral de la capacitación para el ministerio cristiano. Un modelo para nosotros aquí es un hombre como John Wesley, quien a la vez fue un revivalista lleno del Espíritu y un erudito educado en Oxford. En 1756, Wesley pronunció "Un discurso al clero", que recomendamos a todos los futuros ministros al comenzar sus estudios de seminario. Al discutir qué tipo de habilidades debería tener un ministro, Wesley distinguió entre los dones

naturales y las habilidades adquiridas. Y es extremadamente instructivo observar las habilidades que Wesley pensó que un ministro debería adquirir. Uno de ellos es una comprensión básica de la filosofía. Él desafió a su audiencia a preguntarse,

> ¿Soy un maestro tolerable de las ciencias? ¿He pasado por la puerta de ellos, lógica? Si no, no es probable que vaya mucho más lejos cuando tropiece en el umbral. . . . Más bien, si mi estúpida indolencia y mi pereza no me han preparado para creer, lo que los ingenios y los caballeros bonitos afirman: "¿esa lógica no sirve para nada?". Es bueno para esto al menos,. . . hacer que la gente hable menos; mostrándoles lo que es y lo que no es, hasta el punto; Y lo extremadamente difícil que es probar algo. ¿Entiendo la metafísica? ¿Si no las profundidades de los escolares, las sutilezas de Escoto o de Aquino, pero los primeros rudimentos, los principios generales, de esa ciencia útil? ¿He conquistado tanto de esto, como para despejar mi temor y cambiar mis ideas bajo la dirección correcta? tanto como me permite leer con facilidad y placer, así como también obtener ganancias, Dr. *Works,* la "Búsqueda de la verdad" de Malbranche y la "Demostración del ser y los atributos de Dios del Dr. Clarke"[6.]

La visión de Wesley de un pastor es notable: un caballero, experto en las Escrituras y familiarizado con la historia, la filosofía y la ciencia de su época. ¿Cómo se comparan los pastores que se gradúan de nuestros seminarios con este modelo?

Los autores de este libro pueden testificar personalmente la inmensa practicidad e incluso la indispensabilidad de la capacitación filosófica para el ministerio cristiano. Durante muchos años, todos hemos estado involucrados, no solo en trabajos académicos, sino también en hablar de manera evangelística en los campus universitarios con grupos como InterVarsity Christian Fellowship, Campus Crusade for Christ y Veritas Forum. Una y otra vez, hemos visto el valor práctico de los estudios filosóficos para alcanzar a los estudiantes para Cristo. Desde las preguntas que tratan sobre el significado de la vida o la base de los valores morales hasta el problema del sufrimiento y el mal y el desafío del pluralismo religioso, los estudiantes

hacen preguntas filosóficas profundas que son mucho más difíciles de responder que plantear. Ellos merecen una respuesta reflexiva en lugar de dar palmaditas o apelar al misterio. La sabiduría convencional dice: "No puedes usar argumentos para llevar a la gente a Cristo". Esta no ha sido nuestra experiencia. El hecho es que hay un gran interés entre los estudiantes no creyentes en escuchar una presentación racional y la defensa del evangelio, y algunos estarán listos para responder con confianza en Cristo. Para hablar con franqueza, no sabemos cómo se podría ministrar eficazmente de manera pública en nuestros campus universitarios sin capacitación en filosofía.

Finalmente, no solo los académicos y ministros se beneficiarán de la capacitación en filosofía, sino también los laicos que deben comprometerse intelectualmente para que nuestra cultura sea reformada de manera efectiva. Desafortunadamente, nuestras iglesias están demasiado pobladas con personas cuyas mentes, como cristianos, se van a desperdiciar. Como observó Malik, pueden regenerarse espiritualmente, pero sus mentes no se han convertido; Todavía piensan como los no creyentes. A pesar de su compromiso cristiano, permanecen en gran medida vacíos. ¿Qué es un yo vacío? Un yo vacío es una persona pasiva, sensible, ocupada y apresurada, incapaz de desarrollar una vida interior. Tal persona es desmesuradamente individualista, infantil y narcisista.

Imagínate ahora una iglesia llena de tales personas. ¿Cuál será la comprensión teológica, el valor evangelístico, la penetración cultural de una iglesia así? Si la vida interior realmente no importa mucho, ¿por qué debería uno dedicar el tiempo a tratar de desarrollar una vida intelectual, espiritualmente madura? Si alguien es básicamente pasivo, simplemente no hará el esfuerzo de leer, sino que preferirá estar entretenido. Si una persona es sensata en su orientación, entonces la música, las revistas llenas de imágenes y los medios visuales en general serán más importantes que las simples palabras en una página o los pensamientos abstractos. Si uno se apresura y se distrae, tendrá poca paciencia para el conocimiento teórico y un período de atención demasiado corto para permanecer con una idea mientras se desarrolla cuidadosamente. Y si alguien es demasiado individualista, infantil y narcisista, ¿qué?¿ leerá esa persona, si es que lee? Libros sobre celebridades cristianas, novelas románticas cristianas que imitan lo peor que el mundo tiene para ofrecer, libros de autoayuda cristianos llenos de consignas, moralización simplista, muchas historias e imágenes, y

diagnósticos inadecuados de los problemas que enfrenta el lector. Lo que *no*ser leídos son libros que equipan a las personas para desarrollar una comprensión teológica bien razonada de la fe cristiana y para asumir su papel en la obra más amplia del reino de Dios. Tal iglesia se volverá impotente para oponerse a las poderosas fuerzas del secularismo que amenazan con arrasar las ideas cristianas en un torrente de pluralismo irreflexivo y cientificismo equivocado. Tal iglesia se verá tentada a medir su éxito en gran medida en términos de números, números logrados por la adaptación cultural al vacío. De esta manera, la iglesia se convertirá en su propia excavadora de tumbas; para ella, a corto plazo, el "éxito" a corto plazo se convertirá en la cosa que la entierra.

Lo que hace que este escenario imaginado sea tan angustioso es que no tenemos que imaginar una iglesia así; más bien, esta *es* una descripción acertada de demasiadas iglesias evangélicas estadounidenses en la actualidad. No es de extrañar, entonces, que a pesar de su resurgimiento, el cristianismo evangélico ha sido hasta ahora tan limitado en su impacto cultural. David Wells reflexiona,

> El vasto crecimiento en personas con mentalidad evangélica. . . Ya debería haber revolucionado la cultura estadounidense. Con un tercio de los adultos estadounidenses que ahora dicen haber experimentado un renacimiento espiritual, una poderosa contracorriente de moralidad surgida de una cosmovisión poderosa y alternativa debería haberse desatado en fábricas, oficinas y salas de juntas, en los medios de comunicación, universidades y profesiones de Un extremo del país al otro. Los resultados ya deberían ser inconfundibles. Los valores seculares deben tambalearse, y aquellos que son sus defensores deben estar muy preocupados. Pero resulta que toda esta hinchazón de las filas evangélicas ha pasado inadvertida en la cultura. . . . La presencia de evangélicos en la cultura estadounidense apenas ha causado una ola.[7]

El problema, dice Wells, es que si bien los evangélicos tienen en su mayor parte creencias cristianas correctas, demasiadas creencias se encuentran en gran medida en la periferia de su existencia y no en el centro de su identidad. En el fondo son hombres huecos, seres vacíos. Si nosotros, como

iglesia, vamos a generar una corriente de reforma en toda nuestra cultura, entonces necesitamos personas laicas que estén comprometidas intelectualmente con su fe y consideren que su identidad cristiana es definitiva para su autoconcepto.

Además de la reforma cultural, un resurgimiento del compromiso intelectual es absolutamente crítico para restaurar un aprendizaje vibrante y transformador de vidas bajo el señorío de Jesús, el Maestro Maestro. Ningún aprendiz será como su maestro si no respeta la autoridad de ese maestro para dirigir la vida y las actividades del aprendiz. Sin embargo, hoy en día la autoridad de la Biblia en general, y de Jesucristo en particular, es ampliamente ignorada. La actitud general, incluso entre muchos de los seguidores de Cristo, es que si bien Jesucristo es santo, poderoso y demás, la visión del mundo que enseñó y de la que vivió ya no es creíble para las personas pensantes. Como observa Dallas Willard,

> El peso aplastante de la perspectiva secular. . . Impregna o presiona cada pensamiento que tenemos hoy. A veces incluso obliga a aquellos que se identifican como maestros cristianos a dejar de lado las declaraciones claras de Jesús sobre la realidad y la relevancia total del reino de Dios y los reemplazan con especulaciones filosóficas cuya única recomendación es su consistencia con un "moderno" [es decir, mentalidad contemporánea]. La presunción poderosa, aunque vaga e infundada, es que *se ha descubierto algo* que hace que la comprensión espiritual de la realidad a la manera de Jesús sea simplemente una tontería para aquellos que están "al tanto".[8]

Willard concluye que para restaurar la vitalidad espiritual de la iglesia, debemos recuperar una visión de Jesús como una persona intelectualmente competente que sabía de lo que estaba hablando.

Para Willard, quien es filósofo, esto incluirá revitalizar la reflexión filosófica en la iglesia. La reflexión filosófica es, de hecho, un medio poderoso para encender la vida de la mente en el discipulado cristiano y en la iglesia. Nuevamente, los autores de este libro pueden testificar que nuestra adoración a Dios es más profunda precisamente por nuestros estudios filosóficos, no a pesar de ellos. Al reflexionar filosóficamente sobre nuestras diversas áreas de especialización dentro del campo de la filosofía, nuestra

apreciación de la verdad de Dios y el temor de su persona se han vuelto más profundos. Esperamos con interés el estudio futuro debido a la apreciación más profunda que estamos seguros que traerá de la persona y el trabajo de Dios. La fe cristiana no es una fe apática, una fe con muerte cerebral, sino una fe viva e inquisitiva. Como dijo Anselmo, la nuestra es una fe que busca la comprensión.

Estos son tiempos muy emocionantes para estar vivos y trabajar en el campo de la filosofía, donde Dios está haciendo una nueva obra ante nuestros ojos. Esperamos y rezamos que se complace en usar este libro para invitar a más pensadores cristianos a este campo efervescente y para equipar a la iglesia y sus ministros para que le sirvan a él y a su reino de manera aún más efectiva en el siglo veintiuno.

2 UNA INVITACIÓN AL DIÁLOGO

Convencidos del beneficio de la formación filosófica para eruditos, ministros y laicos cristianos, ofrecemos *fundamentos filosóficos para una cosmovisión cristiana.*como texto introductorio al campo de la filosofía desde un punto de vista cristiano. No afectamos, por lo tanto, a una neutralidad fingida en los temas que discutimos. Nuestro texto es intencionalmente cristiano y, por lo tanto, tiene como objetivo ofrecer, no solo una revisión soporífica de las posiciones pro y con, sino más bien una articulación de lo que consideramos como la postura más plausible que un cristiano puede asumir sobre varias preguntas. Por supuesto, reconocemos que otras posturas son permisibles para los pensadores cristianos, y en algunos casos nosotros mismos podemos estar en desacuerdo sobre la posición preferida o dejar abiertas varias opciones. Acogemos la crítica y el diálogo sobre todas las posiciones que defendemos. Entonces, cuando defendemos posiciones particulares que reconocemos como asuntos de controversia, como el dualismo antropológico, una teoría del tiempo tensa, el trinitarianismo social o el monoteletismo cristológico, tenemos la intención, no de cerrar, sino de abrir una discusión sobre estos asuntos. Invitamos a nuestros lectores a participar en nuestros argumentos para las posiciones que defendemos.

Fundamentos filosóficos es obviamente un libro grande, que abarca una amplia gama de temas relacionados con la epistemología, la metafísica, la filosofía de la ciencia, la ética y la filosofía de la religión, así como las reglas básicas de razonamiento. Gran parte de esto será difícil de leer para los recién llegados al campo, de modo que aquellos que usan el libro como texto lo encontrarán un terreno fértil para las discusiones. Por lo tanto, no anticipamos que se esperará que los estudiantes repasen todo el libro en un solo semestre. Por el contrario, el profesor puede elegir capítulos selectivos para asignar la mejor combinación con las preguntas que le parezcan más interesantes o importantes, dejando de lado el resto. ¡Por supuesto, esperamos que el interés de los estudiantes sea lo suficientemente motivado para que

eventualmente regresen al libro en algún momento posterior para leer y luchar con el material no asignado!

Cada capítulo incluye una exposición de las preguntas más importantes planteadas por el tema en discusión, junto con una perspectiva cristiana sobre el problema, y se cierra con un resumen condensado del capítulo y una lista de los términos clave empleados en ese capítulo. Estos términos clave se imprimen en **negrita** cuando se introducen por primera vez y se definen en el texto. Los estudiantes harían bien en agregar estas palabras a su vocabulario de trabajo. Al final del libro se incluye una lista de lecturas adicionales sugeridas para cada capítulo.

Hemos tratado de mantener las notas al pie de página al mínimo. La lectura adicional sugerida, confiamos, indicará adecuadamente al lector a la literatura discutida en cada capítulo respectivo.

3 AGRADECIMIENTOS

Agradecemos el meticuloso trabajo editorial y la paciencia de Jim Hoover de InterVarsity Press para llevar a cabo este gran proyecto. Estamos en deuda con Mark y Jennifer Jensen por su cuidadosa preparación de los índices. También deseamos agradecer al Discovery Institute, a Howard Hoffman y a Paul y Lisa Wolfe por las subvenciones que ayudaron en gran medida a que este proyecto llegara a su fin. Finalmente, deseamos reconocer el apoyo espiritual y la estimulación intelectual que hemos recibido de nuestros colegas docentes y estudiantes graduados en la Escuela de Teología de Talbot, especialmente de aquellos en el Departamento de Filosofía y Ética de Talbot.

PARTE I

INTRODUCCIÓN



¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

¿Dónde estoy o qué?
¿De qué causas derivo mi existencia
y a qué condición debo regresar?
¿A quién favoreceré, y a quién temeré la ira?
¿Qué seres me rodean?
¿Y sobre quién tengo alguna influencia, o quién tiene alguna influencia sobre mí?
Estoy confundido con todas estas preguntas,
y empiezo a imaginarme a mí mismo en la condición más deplorable que se pueda imaginar,
con la oscuridad más profunda
y completamente privado del uso de cada miembro y facultad.
DAVID HUME, UN TREATISTO DE LA NATURALEZA HUMANA

No se deben examinar todos los problemas ni todas las tesis, sino solo uno que podría confundir a uno de los que necesitan discusión.
TEMAS DE ARISTOTLE 1.11 (105A1-5)

El Ministro no debe tener,
primero, un buen entendimiento, una clara comprensión, un buen juicio
y una capacidad de razonamiento con cierta cercanía. . . .
¿No es cierto conocimiento de lo que se ha denominado la segunda parte de la lógica
(metafísica), si no es tan necesario como [la lógica misma], pero muy conveniente?
¿No debería un ministro conocer al menos los
fundamentos generales de la filosofía natural?
JOHN WESLEY, DIRECCIÓN AL CLERO

1. INTRODUCCIÓN

Estás a punto de embarcarte en un emocionante y fascinante viaje: la exploración filosófica de algunas de las ideas más importantes de la vida, ideas sobre la realidad, Dios, el alma, el conocimiento y la verdad, la bondad y mucho, mucho más. No se equivoquen al respecto. Las ideas importan. Las ideas que uno cree realmente determinan en gran medida el tipo de persona que se convierte. Todo el mundo tiene una filosofía de vida. Eso no es opcional. Lo que es opcional y, por lo tanto, de extrema importancia es la adecuación de la filosofía de vida de uno. ¿Son los puntos de vista racionales o irracionales, verdaderos o falsos? ¿Cuidadosamente formados y precisos o convenientemente formados y borrosos? ¿Son propicias para el florecimiento humano o atienden a la naturaleza caída de uno? ¿Están honrando o deshonrando al Dios trino? La disciplina de la filosofía puede ser de gran ayuda para ayudar a alguien en la búsqueda de una filosofía de vida cada vez más rica y sólida.

Durante siglos, las personas han reconocido la importancia de la filosofía. En particular, a lo largo de la historia del cristianismo, la filosofía ha jugado un papel importante en la vida de la iglesia y en la difusión y defensa del evangelio de Cristo. El gran teólogo Agustín (354-430) resumió los puntos de vista de muchos padres de la iglesia primitiva cuando dijo: "Debemos demostrar que nuestras Escrituras no están en conflicto con lo que [nuestros críticos] puedan demostrar sobre la naturaleza de las cosas a partir de fuentes confiables".[9] La filosofía fue la principal herramienta utilizada por Agustín en esta tarea. En 1756, John Wesley pronunció un discurso ante un grupo de hombres que se preparaban para el ministerio. Los exhortó a adquirir habilidades que hoy en día a menudo se descuidan en la educación de seminario, pero que a los seminarios les convendría restablecer. Y mucho de lo que dijo es un buen consejo para todos los cristianos. Para Wesley, uno de los factores cruciales para el servicio de Cristo era un dominio tolerable de la lógica y la filosofía en general.

Lamentablemente, hoy las cosas son diferentes. El teólogo RC Sproul ha llamado a esto el período más antiintelectual en la historia de la iglesia, y el ex Secretario General de las Naciones Unidas y estadista cristiano Charles Malik advierte que el mayor peligro que enfrenta el evangelicalismo moderno es la falta de cultivo de la mente. especialmente en lo que se refiere a la filosofía.

Esta tendencia dentro de la iglesia se combina con dos características desafortunadas de la cultura occidental: el pragmatismo desenfrenado en la sociedad con la devaluación concomitante de las humanidades en la vida universitaria y la inexistencia de la filosofía en nuestro plan de estudios preescolar. El resultado es que los departamentos de filosofía son especies en peligro de extinción en los colegios y seminarios cristianos, y la reflexión filosófica seria está prácticamente ausente en la mayoría de las congregaciones de la iglesia. Esto, a su vez, ha contribuido a la superficialidad intelectual y la falta de discernimiento cultural en el cuerpo de Cristo.

¿Pero es realmente la filosofía tan importante para la vida, la salud y el testimonio de la iglesia? ¿El pueblo de Dios no está advertido en las Escrituras para evitar la filosofía y la sabiduría mundana? Y de todas formas, ¿qué es la filosofía? ¿Cómo ayuda a los creyentes a formar una cosmovisión cristiana integrada? ¿Cómo se relaciona la filosofía con otras disciplinas enseñadas en la universidad?

2 LA NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA

Los estudiosos generalmente están de acuerdo en que no existe una definición hermética que exprese un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para clasificar una actividad como filosófica, condiciones que todas y solo la filosofía satisfacen. Pero esto no debería ser preocupante. En general, uno no necesita una definición de algo antes de poder conocer las características de la cosa en cuestión y reconocer ejemplos de ello. Uno puede reconocer ejemplos de estudio histórico, amor, una persona, arte, materia, deporte y muchas otras cosas sin poseer una definición hermética. Sin embargo, las definiciones son útiles y se puede proporcionar una definición de filosofía razonablemente adecuada.

¿Cómo podría alguien formular una definición así? Tres maneras se sugieren. Primero podríamos centrarnos en la etimología de la palabra **filosofía** . La palabra proviene de dos palabras *griegas, philein,* "amar" y *sophia,* "Sabiduría". Así, un filósofo es un amante de la sabiduría. Sócrates sostuvo que la vida no examinada no vale la pena, y los filósofos griegos antiguos buscaron sabiduría con respecto a la verdad, el conocimiento, la belleza y la bondad. En este sentido, entonces, la filosofía es el intento de pensar mucho sobre la vida, el mundo en su conjunto y las cosas que más importan para asegurar el conocimiento y la sabiduría sobre estos asuntos. En consecuencia, la filosofía puede definirse como el intento de pensar racional y críticamente sobre las preguntas más importantes de la vida para obtener conocimiento y sabiduría sobre ellas. La filosofía puede ayudar a alguien a formar una verdadera **cosmovisión** racionalmente justificada, es decir, un conjunto ordenado de proposiciones que uno cree, especialmente proposiciones sobre las preguntas más importantes de la vida.

En segundo lugar, nuestra comprensión de la filosofía mejorará si observamos que la filosofía a menudo funciona como una **disciplina de segundo orden** . Por ejemplo, la biología es una **disciplina de primer orden** que estudia los organismos vivos, pero la filosofía es una disciplina de

segundo orden que estudia la biología. En general, es posible tener una filosofía de *x,* donde *x*puede ser cualquier disciplina cualquiera por ejemplo, derecho, matemáticas, educación, ciencia, gobierno, medicina, historia o literatura. Cuando los filósofos examinan otra disciplina para formular una filosofía de ese campo, hacen preguntas normativas sobre esa disciplina (por ejemplo, preguntas sobre lo que uno debe y no debe creer en esa disciplina y por qué), analizan y critican las suposiciones subyacentes, aclaran los conceptos. Dentro de ella e integra esa disciplina con otros campos.

Considera la biología de nuevo. Los filósofos hacen preguntas como estas: ¿Existe un mundo externo que sea conocible y, de ser así, cómo se sabe? ¿Qué es la vida y en qué se diferencia de la no vida? ¿Cómo debería alguien formar, probar y usar teorías y leyes científicas? ¿Es moralmente permisible experimentar con seres vivos? Cuando los biólogos hablan de información en el ADN, ¿cómo debemos entender esta charla? ¿Cómo funciona la noción biológica de ser un miembro del tipo *Homo sapiens?*¿Se relaciona con la noción teológica de estar hecho a imagen de Dios o con la noción metafísica de ser una persona con derechos legales / morales? Estas preguntas son todas de naturaleza filosófica, y al examinarlas se hace evidente que los filósofos preguntan y tratan de responder preguntas presupositivas, normativas, conceptuales e integradoras sobre otros campos de estudio. Por lo tanto, por su propia naturaleza, la filosofía es, quizás, la disciplina fundacional más importante en la tarea de integrar la teología cristiana con otros campos de estudio. Esta afirmación se examina con más detalle más adelante.

Una observación más es importante. Debido a que la filosofía opera a un nivel presuposicional al aclarar y justificar las presuposiciones de una disciplina, la filosofía es el único campo de estudio que no tiene suposiciones incuestionables dentro de su propio dominio. En otras palabras, la filosofía es una disciplina autorreferencial, ya que las preguntas sobre la definición, la justificación y la metodología de la filosofía son en sí mismas de naturaleza filosófica. Los filósofos guardan los libros en todo el mundo, incluidos ellos mismos. La justificación de los supuestos de cualquier disciplina, incluida la filosofía, es en gran parte un asunto filosófico.

Una tercera forma de caracterizar la filosofía es simplemente enumerar las diversas ramas secundarias de la filosofía. Además de las diferentes ramas de la filosofía de segundo orden, como la filosofía de la ciencia (ver parte

cuatro) o la religión (ver parte seis), varias áreas estándar de estudio son partes de la filosofía de primer orden. Por ejemplo, la **lógica** (ver el capítulo 2) investiga los principios del razonamiento correcto y se centra en preguntas como: ¿Cuándo puede sacarse una conclusión legítimamente de las premisas y por qué? **La epistemología** es el estudio del conocimiento y la creencia justificada (ver parte dos). ¿Qué es el conocimiento? Podemos tenerlo? ¿Cómo sabemos las cosas y justificamos nuestras creencias? ¿Qué tipo de cosas podemos saber? **Metafísica** Es el estudio del ser o la realidad (ver parte tres). Aquí hay algunas preguntas metafísicas: ¿Qué significa que algo exista? ¿Cuáles son los últimos tipos de cosas que existen? ¿Qué es una sustancia? ¿Qué es una propiedad? ¿Es la materia real? ¿Es la mente real? ¿Qué son el espacio, el tiempo y la causalidad? ¿Qué es el significado lingüístico? **La teoría del valor** es el estudio del valor; por ejemplo, el valor ético (ver parte cinco) y el valor estético. ¿Qué significa decir que algo está bien o mal, bello o feo? ¿Cómo justificamos nuestras creencias en estas áreas?

Estas ramas secundarias se combinan con las diversas áreas de investigación de segundo orden para constituir el tema de la filosofía. En estas áreas de estudio, la filosofía cumple una función crítica y una función constructiva. La filosofía es crítica porque examina los supuestos, hace preguntas de justificación, busca aclarar y analizar conceptos, y así sucesivamente. La filosofía es constructiva porque intenta proporcionar una visión sinóptica; es decir, busca organizar todos los hechos relevantes en un sistema racional y especular sobre la formación y justificación de las visiones del mundo en general. El capítulo dos incluye un examen del papel de la filosofía en la formación y evaluación de una cosmovisión.

Hemos examinado brevemente los diferentes aspectos de la filosofía con el fin de comprender mejor qué es la disciplina y el tipo de cuestiones dentro de su ámbito. Veamos ahora la importancia de la filosofía para la vida cristiana en general y para la universidad cristiana en particular.

3 UNA JUSTIFICACIÓN CRISTIANA DE LA FILOSOFÍA

La historia de la iglesia revela que la filosofía siempre ha desempeñado un papel crucial en la educación de los creyentes y en la proclamación de una cosmovisión cristiana en general y del evangelio en particular. Las primeras universidades en Europa fueron, por supuesto, cristianas, y el estudio de la filosofía fue considerado de importancia central para la salud y la vitalidad de la universidad y de la vida cristiana. Esto no es menos cierto hoy. De hecho, hay al menos siete razones por las que la filosofía es crucial para la textura, los planes de estudio y la misión de la universidad cristiana y para el desarrollo de una vida cristiana sólida.

En primer lugar, la filosofía es una ayuda en la tarea de la **apologética.**. La apologética es la tarea de dar una defensa razonada del teísmo cristiano a la luz de las objeciones formuladas en su contra y de ofrecer pruebas positivas en su nombre. Las Escrituras nos ordenan participar en apologética (ver 1 Ped. 3:15; Judas 3). Los profetas del Antiguo Testamento a menudo apelaron a amplios argumentos de la naturaleza del mundo para justificar la religión de Israel. Por ejemplo, ridiculizarían a los ídolos paganos por su fragilidad y pequeñez. El mundo es demasiado grande, afirmaron, para haber sido hecho por algo tan pequeño (ver Is 44—45). Argumentos como este asumen una posición filosófica sobre la naturaleza de la causación; por ejemplo, que un efecto (el mundo) no puede provenir de algo de menor poder que el propio (el ídolo). Otra vez, los profetas del Antiguo Testamento a menudo apelaron a los principios generales del razonamiento moral al criticar la inmoralidad de las naciones paganas (por ejemplo, Amós 1—2). Argumentos como este utilizan la ley moral natural y los principios filosóficos generales del razonamiento moral.

En el Nuevo Testamento, los apóstoles utilizaron la argumentación filosófica y el razonamiento para proclamar a Cristo a los incrédulos (véase Hechos 17: 2-4, 17-31; 18: 4; 19: 8). Su práctica fue consistente con la de los

profetas del Antiguo Testamento en este sentido. La filosofía ayuda a una persona a declarar argumentos a favor de la existencia de Dios. También ayuda a aclarar y defender una visión amplia de lo que es para que algo exista a fin de incluir entidades no físicas y no temporales-temporales; Por ejemplo, Dios, los ángeles y quizás las almas sin cuerpo. Cuando una objeción contra el cristianismo proviene de alguna disciplina de estudio, esa objeción casi siempre implica el uso de la filosofía. Cuando Freud argumentó contra la religión basándose en que nuestras ideas de Dios son meras ilusiones, arraigadas y causadas por nuestros temores y la necesidad de una figura paterna, su ataque, mientras está arraigado en la psicología, Sin embargo interviene la disciplina de la filosofía. Estaba considerando la pregunta básica de cómo la fuente de nuestra creencia se relaciona con nuestra justificación para esa creencia.

En segundo lugar, la filosofía ayuda a la iglesia en su tarea de **polémica.**. Mientras que la apologética implica la defensa del teísmo cristiano, la polémica es la tarea de criticar y refutar puntos de vista alternativos del mundo. Por ejemplo, en el campo de la inteligencia artificial y la psicología cognitiva hay una tendencia a ver a un ser humano en términos fisicistas, es decir, como un sistema físico complejo. A pesar de las protestas en contra de algunos pensadores cristianos, el dualismo (la visión de que estamos compuestos tanto de una entidad física como mental) es la vista que se enseña en las Escrituras (vea 2 Cor 5: 1-8; Fil 1: 21-24) . Parte de la tarea de un creyente que trabaja en las áreas de inteligencia artificial o psicología cognitiva es desarrollar una crítica de una visión puramente física del ser humano, y esta tarea incluye problemas en la filosofía de la mente (ver cap. 11-12).

Tercero, la filosofía es una expresión central de la imagen de Dios en nosotros. Es muy difícil llegar a una definición hermética de la imagen de Dios, pero la mayoría de los teólogos han acordado que incluye la capacidad de participar en razonamientos abstractos, especialmente en áreas relacionadas con cuestiones éticas, religiosas y filosóficas. Dios mismo es un ser racional, y los humanos son hechos como él en este sentido. Esta es una de las razones por las que a los humanos se les ordena amar a Dios con todas sus mentes (Mt 22:37). Dado que la filosofía, al igual que la religión, es una disciplina que se centra principalmente en cuestiones fundamentales cerca del corazón mismo de la existencia, entonces la reflexión filosófica sobre la

revelación especial y general de Dios puede ser parte de amarlo y pensar sus pensamientos después de él.

Cuarto, la filosofía impregna la teología sistemática y sirve de sirvienta de varias maneras. La filosofía ayuda a agregar claridad a los conceptos de la teología sistemática. Por ejemplo, los filósofos ayudan a aclarar los diferentes atributos de Dios; pueden mostrar que las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación no son contradictorias; pueden arrojar luz sobre la naturaleza de la libertad humana, y así sucesivamente.

Además, la filosofía puede ayudar a extender la enseñanza bíblica a áreas donde la Biblia no es explícita. Por ejemplo, varias áreas actualmente en discusión en ética médica (eutanasia activa / pasiva, detección genética, retención de alimentos e hidratación artificiales, inseminación artificial) no se mencionan explícitamente en las Escrituras. El filósofo puede, sin embargo, tomar el lenguaje y las doctrinas de la Biblia y refundirlas adecuadamente en las categorías relevantes que se discuten. De esta manera, el filósofo puede ayudar a arrojar luz bíblica sobre un tema que no se menciona explícitamente en las Escrituras al proporcionar categorías conceptuales y análisis que se ajustan a la situación y preservan el contenido y la esencia de la enseñanza bíblica.

Quinto, la disciplina de la filosofía puede facilitar la disciplina espiritual del estudio. El estudio es en sí mismo una disciplina espiritual, y el mismo acto de estudio puede cambiar el yo. Aquel que se somete a la disciplina de estudio vive ciertos tipos de experiencias donde ciertas habilidades se desarrollan a través del estudio habitual: enmarcar un problema, resolver problemas, aprender a sopesar evidencia y eliminar factores irrelevantes, cultivar la capacidad de ver distinciones importantes en lugar de difuminarlas. , y así. La disciplina de estudio también ayuda en el desarrollo de ciertas virtudes y valores; por ejemplo, el deseo de la verdad, la honestidad con los datos, la apertura a la crítica, la autorreflexión y la capacidad de llevarse bien de manera no defensiva con aquellos que difieren con uno.

Por supuesto, la disciplina de estudio no es exclusiva de la filosofía. Pero la filosofía se encuentra entre los campos más rigurosos, y su enfoque y materia son tan fundamentales para la vida, cercanos a la religión y fundamentales para otros campos de investigación, que la disciplina del estudio filosófico puede ayudar a alguien a buscar la verdad en cualquier otro. Área de vida o estudio universitario.

Sexto, la disciplina de la filosofía puede aumentar la audacia y la autoimagen de la comunidad cristiana en general. Es bien sabido que un grupo, especialmente un grupo minoritario, será vital y activo solo si se siente bien consigo mismo en comparación con los forasteros. Además, habrá más tolerancia a las diferencias internas de los grupos y, por lo tanto, más armonía cuando un grupo se sienta cómodo con los forasteros.

En un estudio fascinante, John G. Gager sostiene que la iglesia primitiva se enfrentó al ridículo cultural y intelectual de romanos y griegos. Este ridículo amenazaba la cohesión interna dentro de la iglesia y su audacia evangelística hacia los incrédulos. Gager sostiene que fue principalmente la presencia de filósofos y apologistas dentro de la iglesia lo que mejoró la autoimagen de la comunidad cristiana porque estos primeros eruditos demostraron que la comunidad cristiana era tan rica intelectual y culturalmente como lo era la cultura pagana que la rodeaba. Dice Gager:

> Si los apologistas persuadieron o no a los críticos paganos para que revisaran su visión de los cristianos como tontos analfabetos, lograron proyectar para el grupo en general una imagen favorable de sí mismo como la personificación de la verdadera sabiduría y piedad. . . . Independientemente de lo que digamos sobre el propósito expresado de estas disculpas, su función latente no fue tanto cambiar la imagen pagana de los cristianos como para evitar que esa imagen sea internalizada por los mismos cristianos.[10]

El punto de Gager podría y debería aplicarse al valor de la erudición cristiana en general, pero la aplicabilidad de sus comentarios al campo de la filosofía debería ser obvia. Históricamente, la filosofía ha sido la disciplina principal que ha ayudado a la iglesia en su relación intelectual con los incrédulos. Debido a la naturaleza misma de la filosofía en sí misma: sus áreas de estudio y su importancia para responder las preguntas más importantes, las preguntas que formula y las que responde, su cercanía con la teología, el potencial de esta disciplina para mejorar el respeto propio de la comunidad creyente es enorme .

Parece claro que el evangelismo en Estados Unidos está teniendo un grave problema de autoimagen. Las razones para esto son, sin duda, variadas, pero difícilmente puede ser un accidente que el instituto bíblico promedio no tenga

un departamento de filosofía, y muchos seminarios evangélicos no ofrecen capacitación seria y formal en filosofía y apologética más allá de un curso aquí y allá.

Séptimo, la disciplina de la filosofía es absolutamente esencial para la tarea de **integración** . Integrar significa fusionar o formar en un todo. En este sentido, la integración ocurre cuando las creencias teológicas de uno, principalmente enraizadas en las Escrituras, se mezclan y unifican con proposiciones que se juzgan racionales de otras fuentes en una cosmovisión cristiana coherente e intelectualmente adecuada. Dado que este será el tema principal de discusión a continuación, no es necesario agregar nada en este punto, excepto para señalar que la necesidad de integración se produce al menos en tres formas.

Por un lado, la comunidad creyente necesita recurrir a todas las áreas de conocimiento para formar una cosmovisión cristiana integrada y consistente con las Escrituras. En segundo lugar, una persona crece hasta la madurez en la medida en que se convierte en un yo integrado y no fragmentado, y una de las formas de convertirse en una persona integrada es tener en armonía los diversos aspectos de la vida intelectual de la persona. Si Smith cree una cosa en la iglesia y otra en el laboratorio o en la oficina, en esa medida será un individuo fragmentado y dicotomizado en el que Cristo solo puede residir en un compartimiento religioso decreciente de su vida. Finalmente, cuando el evangelio enfrenta una nueva cultura, la teología cristiana debe relacionarse con esa cultura de una manera que sea a la vez sensible a la cultura y fiel a las Escrituras. Tal tarea incluirá preguntas de valor, conocimiento y formas de pensamiento,

Estas son algunas de las razones por las cuales la iglesia siempre ha encontrado que la filosofía es necesaria. CS Lewis dijo una vez que "ser ignorante y simple ahora, no poder enfrentarse a los enemigos en su propio terreno, sería arrojar nuestras armas y traicionar a nuestros hermanos sin educación que no tienen defensa bajo Dios, sino nosotros". Contra los ataques intelectuales de los paganos. La buena filosofía debe existir, si no por otra razón, porque la mala filosofía necesita ser contestada ” [11.]

El gran crítico social William Wilberforce (1759-1833) fue un hombre de profunda devoción a Dios y gran pasión por el ministerio práctico. ¡Pero Wilberforce vio el valor de la filosofía y la apologética incluso para el

entrenamiento de niños en la iglesia! Preguntó a Wilberforce: “En una época en que abunda la infidelidad, ¿observamos a los [creyentes] instruir cuidadosamente a sus hijos sobre los principios de fe que profesan? ¿O les dan a sus hijos argumentos para la defensa de esa fe? ” [12] Las fuentes de actitudes similares podrían citarse a lo largo de la historia de la iglesia: Justin Martyr, Augustine, Anselm, Aquino, Calvin, Jonathan Edwards, John Wesley, Francis Schaeffer, Carl Henry. Sin embargo, hay una percepción general entre muchos creyentes de que la filosofía es intrínsecamente hostil a la fe cristiana y no debe ser de interés para los creyentes. Hay al menos cuatro razones frecuentemente citadas para tal actitud.

Primero, se afirma que la depravación humana ha oscurecido tanto la mente que los **efectos noéticos del pecado** , es decir, el efecto del pecado en la mente, hacen que el intelecto humano sea incapaz de conocer la verdad. Sin embargo, esta afirmación es una exageración. La Caída provocó la perversión de las facultades humanas, pero no destruyó esas facultades. Las habilidades de razonamiento humano son afectadas pero no eliminadas. Esto se puede ver en el hecho de que los escritores de las Escrituras a menudo apelan a las mentes de los incrédulos al citar evidencia en nombre de sus afirmaciones, usando inferencias lógicas para construir su caso y hablando en el lenguaje y las formas de pensamiento de aquellos que están fuera de la fe.

En segundo lugar, a veces se afirma que la fe y la razón son hostiles entre sí, y lo que sea de la razón no puede ser de fe. Pero esto representa una mala interpretación del concepto bíblico de **fe** . La noción bíblica de fe incluye tres componentes: *notitia* (entender el contenido de la fe cristiana), *fiducia* (confianza) y *asensus* (el asentimiento del intelecto a la verdad de alguna proposición). La confianza se basa en la comprensión, el conocimiento y el asentimiento del intelecto a la verdad. La creencia *en* descansa en la creencia de *que.* Uno está llamado a confiar en lo que tiene razón para dar su consentimiento intelectual *(asensus)*a. En las Escrituras, la fe implica confiar en lo que tienes para creer que es verdad. La fe no es un salto ciego, irracional hacia la oscuridad. Así que la fe y la razón cooperan en una visión bíblica de la fe. No son intrínsecamente hostiles.

Tercero, algunos citan a Colosenses 2: 8 como evidencia contra la filosofía: "Asegúrate de que nadie te lleve cautivo a través de la filosofía

hueca y engañosa, que depende de la tradición humana y de los principios básicos de este mundo en lugar de Cristo" (NVI). Sin embargo, en una investigación de la estructura del verso, queda claro que la filosofía en general no era el enfoque. Más bien, la gramática griega indica que "vacío y engañoso" van de la mano con "filosofía", es decir, la filosofía vana y hostil fue el tema de discusión, no la filosofía per se. En el contexto de Colosenses, Pablo estaba advirtiendo a la iglesia que no formara y basara sus puntos de vista doctrinales de acuerdo con un sistema filosófico hostil a la ortodoxia. Sus comentarios fueron una simple advertencia de no abrazar la herejía. No estaban destinados en contexto a representar los puntos de vista de la filosofía del apóstol como disciplina de estudio. Esas vistas no son relevantes para el contexto y no cuadran con la gramática del pasaje.

Finalmente, 1 Corintios 1—2 se cita como evidencia contra la filosofía. Aquí Pablo discute en contra de la sabiduría del mundo y recuerda a sus lectores que no los visitó con palabras persuasivas de sabiduría. Pero una vez más, este pasaje debe entenderse en contexto. Por un lado, si es una acusación contra la argumentación y la razón filosófica, entonces contradice las prácticas de Pablo en Hechos y su apelación explícita a argumentos y evidencias en nombre de la resurrección en 1 Corintios 15. También contradice otros pasajes (por ejemplo, 1 Pet 3:15) así como la práctica de los profetas y predicadores del Antiguo Testamento.

El pasaje se ve mejor como una condena del uso falso y orgulloso de la razón, no de la razón en sí. Es *la soberbia* (orgullo) que está a la vista, no *nous* (mente). El pasaje también puede ser una condena de la retórica griega. Los oradores griegos se enorgullecían de poseer "palabras persuasivas de sabiduría", y era su práctica persuadir a una multitud de cualquier lado de un tema por el precio correcto. No basaron su persuasión en consideraciones racionales, sino en la capacidad de hablar, evitando así cuestiones de fondo. Lo más probable es que Pablo se esté contrastando con los retóricos griegos.

Pablo también podría estar afirmando que el contenido del evangelio no puede deducirse de una serie de primeros principios por pura razón. Así, el evangelio de la salvación nunca pudo haber sido descubierto por la filosofía, sino que tuvo que ser revelado por el Dios bíblico que actúa en la historia. Entonces, el pasaje puede estar mostrando la insuficiencia de la

razón pura para deducir el evangelio a partir de principios abstractos, no su incapacidad para argumentar a favor de la verdad.

Hemos visto que hay buenas razones por las que la iglesia ha valorado históricamente el papel de la filosofía en su vida y misión, y las razones en contra son inadecuadas. Ahora es el momento de volver al tema del papel de la filosofía en la tarea integradora de formar una cosmovisión cristiana.

4 EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA EN LA INTEGRACIÓN

Puede ser útil comenzar esta sección enumerando ejemplos de problemas en un campo de estudio que naturalmente sugieren la relevancia de la reflexión filosófica y donde alguien en ese campo de estudio puede, sin darse cuenta, ponerse una gorra de filósofo.

4.1 EJEMPLOS DE LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA

1. Una exegeta bíblica se da cuenta de cómo su propio trasfondo cultural da forma a lo que puede ver en el texto bíblico, y comienza a preguntarse si los significados no residen en la interpretación de un texto y no en el texto mismo. También se pregunta si ciertas metodologías pueden ser inapropiadas dada la naturaleza de la Biblia como revelación.
2. Un psicólogo lee la literatura sobre gemelos idénticos que se crían en entornos separados. Él señala que usualmente exhiben un comportamiento adulto similar. Luego se pregunta si realmente existe algo así como la libertad de la voluntad, y si no, se pregunta qué hacer con la responsabilidad moral y el castigo.
3. Un profesor de ciencias políticas lee la *Teoría de la justicia de* John Rawls y se enfrenta a la idea de que los bienes primarios de la sociedad podrían distribuirse de tal manera que los que están en la parte inferior obtengan el máximo beneficio, incluso si las personas de la parte superior tienen que estar limitadas. Se pregunta cómo se compara esto con una meritocracia en la que el mérito individual se recompensa independientemente de la distribución social. Varias preguntas pasan por su mente: ¿Qué es el estado? ¿Cómo debe un cristiano ver el estado y la iglesia? ¿Qué es la justicia y qué principios de orden social debemos adoptar? ¿Debería uno buscar un estado cristiano o simplemente un estado justo?
4. Un neurofisiólogo establece correlaciones específicas entre ciertas funciones cerebrales y ciertos sentimientos de dolor, y se pregunta si existe o no un alma o una mente distinta del cerebro.
5. Un antropólogo señala que las culturas frecuentemente difieren sobre los principios morales básicos y continúa argumentando que esto prueba que no hay valores morales objetivamente verdaderos que trasciendan la cultura.
6. Un hombre de negocios nota que el gobierno no está cuidando adecuadamente a los pobres. Discute con un amigo el tema de si las

empresas tienen o no responsabilidades morales corporativas o si solo los individuos tienen responsabilidad moral.

7. Un matemático enseña geometría euclidiana y algunas de sus alternativas y continúa preguntando a la clase si las matemáticas son un campo que realmente transmite verdadero conocimiento sobre un tema o si simplemente ofrece lenguajes formales internamente coherentes expresables en símbolos. Si es lo primero, ¿qué es lo que describen las matemáticas? ¿Existen los números y, en caso afirmativo, cuáles son?
8. Se le pide a un estudiante de educación que declare su filosofía de la educación. Para hacer esto, debe expresar sus puntos de vista sobre la naturaleza humana, la naturaleza de la verdad, cómo aprenden las personas, qué papel desempeñan los valores en la vida, cuál debe ser el propósito de la educación y quién debe tener derecho a una educación.
9. Un físico reflexiona sobre la teoría de Einstein sobre la relatividad del espacio y el tiempo, y ella cree que el espacio y el tiempo en sí mismos deben distinguirse del espacio y el tiempo empíricos, operacionales utilizados en las observaciones y pruebas científicas. Está de acuerdo en que estos últimos son relativos, pero no cree que esto resuelva la cuestión de la naturaleza real del espacio y el tiempo reales.

Cada ejemplo es un caso donde la filosofía es relevante para alguna otra disciplina de estudio y crucial para la tarea de formar una cosmovisión cristiana bien razonada e integrada. La filosofía plantea preguntas normativas (¿qué se debe creer y por qué? ¿Qué se debe hacer y por qué?), Se trata de cuestiones fundamentales (¿qué es real? ¿Qué es la verdad? ¿Qué pueden saber los humanos? ¿Qué es lo correcto y lo incorrecto? ¿Cuáles son los principios del buen razonamiento y la evaluación de la evidencia?), y busca el conocimiento de lo que debe ser un fenómeno en todos los mundos posibles, no lo que puede ocurrir en este mundo real.

4.2 DIFERENTES MODELOS DE INTEGRACIÓN

En cada uno de los casos mencionados anteriormente, existe la necesidad de que la persona en cuestión, si él o ella es cristiana, piense detenidamente sobre el tema a la luz de la necesidad de desarrollar una cosmovisión cristiana. Cuando se abordan problemas como estos, surgirán varias formas diferentes en que la doctrina y la teología cristianas pueden interactuar con un tema en una disciplina fuera de la teología. Y la filosofía puede ser útil tanto para decidir qué modelo es el mejor para usar en un caso específico como para ayudar a una persona a realizar el trabajo de integración dentro de ese modelo elegido. Estas son algunas de las diferentes formas en que puede tener lugar tal interacción.

1. Las *proposiciones, teorías o metodologías en teología y otra disciplina pueden involucrar dos áreas de investigación distintas y no superpuestas.* Por ejemplo, los debates sobre los ángeles o el alcance de la expiación tienen poco que ver con la química orgánica. De manera similar, es de poco interés para la teología si una molécula de metano tiene tres o cuatro átomos de hidrógeno.
2. Las *proposiciones, teorías o metodologías en teología y otra disciplina pueden involucrar dos enfoques diferentes, complementarios y no interactivos de la misma realidad.* Los aspectos sociológicos del crecimiento de la iglesia, ciertos aspectos psicológicos de la conversión pueden ser descripciones sociológicas o psicológicas de ciertos fenómenos que son complementarios de una descripción teológica del crecimiento o conversión de la iglesia.
3. Las *proposiciones, teorías o metodologías en teología y otra disciplina pueden interactuar directamente de tal manera que un área de estudio ofrece un apoyo racional para la otra o una área de estudio plantea dificultades racionales para la otra.* Por ejemplo, ciertas enseñanzas teológicas sobre la existencia del alma plantean problemas racionales por afirmaciones filosóficas o científicas que niegan la existencia del alma. La teoría general de la evolución plantea varias dificultades para ciertas formas de entender el libro de

Génesis. Algunos han argumentado que la teoría del Big Bang tiende a apoyar la proposición teológica de que el universo tuvo un comienzo.

4. La *teología tiende a apoyar las presuposiciones de otra disciplina y viceversa.*Algunos han argumentado que muchas de las presuposiciones de una comprensión realista de la ciencia (véase el capítulo 16) (por ejemplo, la existencia de la verdad, la naturaleza racional y ordenada de la realidad, la adecuación de nuestras facultades sensoriales y cognitivas como herramientas adecuadas para conocer el mundo externo) tienen sentido y son fáciles de justificar dado el teísmo cristiano, pero son extraños y sin justificación final en una cosmovisión naturalista. De manera similar, algunos han argumentado que las críticas filosóficas del escepticismo epistemológico y las defensas de la existencia de un mundo real e independiente de la teoría y una teoría de la correspondencia de la verdad (según las cuales las verdaderas proposiciones se corresponden con el mundo "externo"; ver cap. 5-6.) ofrecen justificación para algunas de las presuposiciones de la teología.
5. La *teología completa y agrega detalles a los principios generales en otra disciplina y viceversa, y la teología ayuda a uno a aplicar prácticamente los principios en otra disciplina y viceversa.* Por ejemplo, la teología enseña que los padres no deben provocar la ira de sus hijos, y la psicología puede agregar detalles importantes acerca de lo que esto significa al ofrecer información sobre los sistemas familiares, la naturaleza y las causas de la ira, etc. La psicología puede idear varias pruebas para evaluar si una es o no es una persona madura, y la teología puede ofrecer una definición normativa a la psicología en cuanto a lo que es una persona madura.

4.3 ALGUNOS PRINCIPIOS FILOSÓFICOS UTILIZADOS EN LA INTEGRACIÓN

Estas son algunas de las formas en que se lleva a cabo la integración. De los ejemplos y modelos enumerados anteriormente, debe quedar claro que la filosofía es fundamental para la tarea de integración. Sin embargo, la tarea de formar una cosmovisión integrada es muy difícil, y no hay un conjunto de pasos o principios fáciles que describan exhaustivamente cómo se debe llevar a cabo esa tarea o qué papel debe desempeñar la filosofía en la búsqueda de la integración. Con esto en mente, la siguiente es una lista de principios que pueden ayudar a alguien que no esté familiarizado con la filosofía a pensar más claramente sobre su papel en la integración.

1. La filosofía puede dejar claro que una cuestión que se considera parte de otra disciplina es realmente una cuestión filosófica. A menudo sucede que los académicos, sin formación en filosofía, discutirán algún tema en su campo y, sin saberlo, se cruzan en la filosofía. Cuando esto sucede, la discusión puede ser sobre la disciplina original, pero es una discusión filosófica sobre esa disciplina.

Por ejemplo, los intentos de poner límites a una disciplina dada y los intentos de trazar una línea de demarcación entre un campo de estudio y otro, por ejemplo entre la ciencia y la teología, son asuntos en gran parte filosóficos. Esto se debe a que tales intentos asumen un punto de ventaja fuera de y sobre la disciplina en cuestión, donde uno hace preguntas de segundo orden sobre esa disciplina. La filosofía, se recordará, se centra en este tipo de preguntas de segundo orden.

Considere las siguientes seis proposiciones que describen condiciones bajo las cuales la ciencia pone un límite a la teología o viceversa:

S1. Las creencias teológicas son razonables solo si la ciencia las hace así.

S2. Las creencias teológicas no son razonables si la ciencia las hace así.

S3. Las creencias teológicas son razonables solo si se llega por algo muy parecido a la metodología científica.
T1. Las creencias científicas son razonables solo si la teología las hace así.
T2. Las creencias científicas no son razonables si la teología las hace así.
T3. Las creencias científicas son razonables solo si se llega por métodos teológicamente apropiados.

Contrariamente a las apariencias iniciales, estas proposiciones no son ejemplos de ciencia o teología que ponen límites directamente a las otras, ya que ninguna es una declaración *de* ciencia o teología. Más bien, todas son declaraciones filosóficas *sobre la* ciencia y la teología. Los principios *sobre* ciencia y teología no son lo mismo que los principios *de* ciencia y teología. Estos seis principios son intentos filosóficos de limitar la ciencia y la teología y mostrar su relación.

Considere un segundo ejemplo de donde una discusión se cruza en la filosofía casi inadvertida.

Evolucionista: El origen de la vida a partir de materia inanimada es un hecho científico bien establecido.
Creacionista: Pero si la vida surgiera en los océanos (abiogénesis), como usted afirma, los factores de dilución habrían mantenido la concentración de macromoléculas grandes a niveles tan pequeños como para haber sido despreciables.
Evolucionista: Bueno, ¿y qué? No creo que la abiogénesis haya tenido lugar en el océano de todos modos. Más bien, tuvo lugar en un grupo aislado que tenía algún mecanismo de concentración en su lugar.
Creacionista: Pero las probabilidades de tal proceso son increíblemente pequeñas, y en cualquier caso, parece haber evidencia de que la atmósfera de la Tierra primitiva era una atmósfera reductora, en cuyo caso las reacciones relevantes no podrían ocurrir.
Evolucionista: Danos más tiempo y resolveremos estos problemas. La única alternativa, el creacionismo, es demasiado fantástica para creerla, e involucra conceptos religiosos y no es ciencia en absoluto.

> **Creacionista:** Bueno, tampoco lo es la ciencia de la evolución. La ciencia requiere una observación de primera mano, y dado que nadie estaba allí para observar el origen de la primera vida, cualquier teoría acerca de ese origen no es ciencia, estrictamente hablando.

TLa discusión comienza como una interacción científica sobre reacciones químicas, probabilidades, evidencia geológica, etc. Pero se desliza hacia una discusión filosófica de segundo orden (una que representa un malentendido de la naturaleza tanto del creacionismo como de la ciencia; vea los capítulos 15-17), acerca de qué es la ciencia y cómo se debe definir. Estas cuestiones seguramente son relevantes para el debate, pero no hay garantía de que dos participantes capacitados en alguna disciplina científica de primer orden tengan alguna experiencia sobre las preguntas de segundo orden de qué es la ciencia y cómo se debe practicar. Si los científicos van a interactuar en estos temas, entonces la filosofía será una parte esencial de esa interacción.

2. La filosofía respalda otras disciplinas a nivel fundacional al proporcionar claridad, justificación o argumentos en contra de las presuposiciones esenciales de esa disciplina. Como la filosofía funciona como una disciplina de segundo orden que investiga otras disciplinas, y como la filosofía examina cuestiones amplias, fundamentales, axiológicas, epistemológicas, lógicas y metafísicas en esas otras disciplinas, entonces la filosofía es adecuada para investigar las presuposiciones de otras disciplinas. Por ejemplo, en los estudios lingüísticos, se discuten temas relacionados con la existencia, la naturaleza y la capacidad de conocer el significado. Estos temas, así como las preguntas sobre si el lenguaje cumple con la referencia a las cosas en el mundo y cómo lo hacen, son el foco principal de la filosofía del lenguaje y la epistemología.

Una vez más, la ciencia asume que hay un mundo externo ordenado y conocible, que las inferencias inductivas son legítimas, que los sentidos y la mente son confiables, que la verdad existe y puede ser conocida, y así sucesivamente. La teología ortodoxa asume que el lenguaje religioso es cognitivo, que el conocimiento es posible, que se puede dar un sentido inteligible a la afirmación de que existe algo que no está ubicado en el espacio y el tiempo, que la teoría de la verdad de la correspondencia es la parte esencial de una teoría general. De la verdad y que el sentido lingüístico

es objetivo y conocible. Estas presuposiciones, y una multitud de otras, además, han sido cuestionadas. La tarea de clarificarlos, defenderlos o criticarlos es esencialmente una tarea filosófica.

3. La filosofía puede ayudar a una disciplina ayudando a aclarar conceptos, formas de argumentos y otras cuestiones cognitivas internas de un campo. A veces, los conceptos en una disciplina parecen ser contradictorios, vagos, poco claros o circulares. Los filósofos que estudian una disciplina particular pueden ayudar a esa disciplina al darle claridad conceptual. Un ejemplo sería la naturaleza de onda-partícula de la radiación electromagnética y la naturaleza de onda de la materia. Estos conceptos parecen ser contradictorios o vagos, y se han hecho intentos para aclararlos o mostrar diferentes formas de entenderlos.

Otro ejemplo se refiere a algunas concepciones de los mecanismos involucrados en la teoría evolutiva. Algunos científicos han sostenido que la evolución promueve la supervivencia de los más aptos. Pero cuando se les preguntó qué eran los "más aptos", la respuesta es que los "más aptos" fueron los que sobrevivieron. Este fue un problema de circularidad dentro de la teoría evolutiva, y se han hecho intentos para redefinir la noción de adecuación y el objetivo de la evolución (por ejemplo, la selección de aquellos organismos que son reproductivamente favorables) para evitar la circularidad. Si estas respuestas han tenido éxito o no, este no es el punto aquí. El punto es, más bien, que los filósofos han planteado problemas para una teoría científica debido a cuestiones de claridad conceptual. En estos y otros ejemplos como ellos, la filosofía puede ayudar a aclarar los problemas dentro de una disciplina.

Por ejemplo, la afirmación sociológica de que no hay diferencia entre **la historia intelectual** (más o menos, el intento de rastrear el desarrollo de las ideas a través de la historia al centrarse en los factores racionales involucrados en las mismas ideas, incluida su propia lógica interna y las relaciones con las ideas que vienen después). ellos, por ejemplo, el desarrollo del empirismo desde John Locke hasta George Berkeley y David Hume) y la **sociología del conocimiento.**(el intento de rastrear el desarrollo de ideas como resultado de factores no racionales en una cultura determinada, por ejemplo, estatus social, condiciones económicas, etc.) a veces se justifica por

una apelación al relativismo conceptual. Se afirma que las diferentes culturas tienen diferentes juegos de idiomas, diferentes visiones del mundo y demás, y que todas las opiniones están determinadas por factores no racionales y, por lo tanto, no son confiables. Tal afirmación se refuta a sí misma, ya que, presumiblemente, esta teoría en sí misma no sería confiable en sus propios términos.

4. La filosofía proporciona un lenguaje común o una cuadrícula conceptual en la que dos disciplinas pueden relacionarse directamente entre sí e integrarse. A veces, dos disciplinas diferentes usarán un término de una manera ligeramente diferente pero no completamente no relacionada. Cuando esto ocurre, la filosofía puede ayudar a aclarar la relación entre los diferentes usos disciplinarios del término en cuestión..

Por ejemplo, a veces una **definición operacional** de alguna noción puede estar relacionada con una definición de lenguaje ordinario de esa noción o una definición de otro campo. Una definición operacional es, aproximadamente, una definición de algún concepto totalmente en términos de ciertas operaciones de laboratorio o experimentales o puntajes de pruebas. Así, uno podría definir operacionalmente una serie de conceptos sociológicos (grupo minoritario, roles familiares tradicionales, liderazgo grupal) o términos psicológicos (depresión, inteligencia) completamente en términos de alguna operación o puntaje de prueba. Se podría decir que una persona está deprimida si, y solo si, obtuvo un puntaje entre tal y tal rango en alguna prueba psicológica estándar.

Ahora estas definiciones operativas pueden estar relacionadas con nuestras nociones de lenguaje común de los conceptos relevantes en cuestión; pero pueden no estar claramente relacionados, y en cualquier caso, ciertamente no son idénticos a ellos. Por lo tanto, se debe dar claridad filosófica antes de que podamos especificar la relación entre la *depresión* tal como se entiende en el lenguaje común y la *depresión* tal como se define operacionalmente en algunas pruebas.

Este tipo de elucidación filosófica es especialmente importante cuando el término en cuestión parece ser normativo por naturaleza. Por lo tanto, si uno intenta dar una definición operativa y psicológica de un adulto "maduro" o "sano", entonces todo lo que uno puede dar es una definición descriptiva, no

prescriptiva, ya que la psicología tal como se practica actualmente es un campo descriptivo. La filosofía se enfoca en las prescripciones morales y los deberes; La psicología se centra en descripciones fácticas. Por lo tanto, la filosofía se vuelve relevante para aclarar la relación entre un adulto "maduro", definido psicológicamente y un adulto "maduro" que se toma como una noción normativa (es decir, como algo que uno debe tratar de lograr).

La filosofía también ayuda a aclarar y relacionar las diferentes descripciones disciplinarias del mismo fenómeno. Por ejemplo, los biólogos describen a un ser humano como miembro de la clasificación *Homo sapiens.* La filosofía, la teología, el derecho y la ciencia política (por nombrar algunos) tratan a un ser humano como una entidad viviente llamada una *persona humana.* Es una pregunta filosófica sobre si las dos nociones son idénticas y, si no lo son, cómo se relacionan entre sí.

5. La filosofía proporciona ***problemas conceptuales externos*** *para que otras disciplinas los consideren como parte de la evaluación racional de las teorías en esas disciplinas.*(y viceversa). Un problema conceptual externo filosófico surge para alguna teoría en una disciplina fuera de la filosofía cuando esa teoría entra en conflicto con una doctrina de alguna teoría filosófica, siempre que la teoría filosófica y sus doctrinas componentes estén racionalmente fundamentadas. Por ejemplo, supongamos que hubo un buen argumento filosófico en contra de la opinión de que la historia ha cruzado un número infinito real de eventos a lo largo del pasado para alcanzar el momento presente. Si este argumento es razonable, entonces tiende a contar en contra de alguna teoría científica (por ejemplo, un universo oscilante) que postula que el pasado fue sin principio y en realidad infinito. Si hubiera un buen argumento filosófico para la afirmación de que el espacio y el tiempo son absolutos, entonces este argumento tendería a contar en contra de las teorías científicas en contra.

Nuevamente, si hay buenos argumentos filosóficos para la existencia de una libertad genuina de la voluntad o argumentos para la existencia de una responsabilidad moral real y la necesidad de una libertad plena como un presupuesto de la responsabilidad moral, entonces estos tenderían a contar en contra de lo sociológico. Teorías económicas o psicológicas que son

deterministas en la naturaleza. En casos como estos, una posición racionalmente defendible está presente dentro de la filosofía, y va en contra de una teoría surgida en otro campo. El problema conceptual externo filosófico puede no ser suficiente para exigir el abandono o la suspensión del juicio de la teoría en la otra disciplina; simplemente puede tender a contar en su contra. Aún así,

En resumen, hemos visto cinco formas diferentes en que la filosofía entra en la tarea de integración en una universidad cristiana. Es importante darse cuenta de que el filósofo cristiano debe adoptar la actitud de fe que busca la comprensión. El filósofo cristiano intentará apoyar, defender y aclarar los diversos aspectos de una cosmovisión compatible con las Escrituras. Esto implicará trabajar no solo en temas teológicos amplios, por ejemplo, la dignidad de ser humano, sino en defender y aclarar versículos específicos en las Escrituras. Por supuesto, se debe tener precaución. Uno no debe asumir automáticamente que la interpretación particular de un texto bíblico es la única opción para un evangélico, y no debe asumir automáticamente que el texto bíblico tenía la intención de hablar sobre el tema en cuestión. Pero cuando se presta la debida atención a estas advertencias,

Anteriormente, en el capítulo se hizo referencia a un comentario de San Agustín en el sentido de que el intelectual cristiano debe trabajar en nombre de la iglesia para demostrar que las Escrituras no entran en conflicto con ninguna creencia racionalmente justificada de alguna otra disciplina. Hace más de setenta y cinco años, el gran erudito presbiteriano evangélico J. Gresham Machen comentó que las ideas falsas eran el mayor obstáculo para el evangelio. Según Machen, podemos predicar con todo el fervor de un reformador e incluso ganar un rezagado aquí y allá; pero si permitimos que todo el pensamiento colectivo de la nación o el mundo esté dominado por ideas que, por su propia lógica, impiden que se considere al cristianismo como algo más que un engaño sin esperanza, entonces dañamos nuestra religión.

Los miembros de la familia cristiana tienen la responsabilidad de promover la evangelización mundial, la crianza de los santos y la penetración de la cultura con una cosmovisión cristiana. Esta tarea es importante para la vida y la salud de la iglesia, y cuando nos involucramos en ella, la filosofía es ahora, como siempre lo ha sido, un participante esencial en esta gran tarea.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

Si bien no hay una definición clara para la filosofía, sin embargo, tres características de la filosofía nos ayudan a entender de qué se trata. El término *filosofía* significa amor a la sabiduría, y la filosofía es un intento de pensar racional y críticamente sobre las preguntas más importantes de la vida. Además, la filosofía es una disciplina de segundo orden. Finalmente, hay varias áreas de primer orden de la filosofía, como la lógica, la metafísica, la epistemología y la teoría del valor.

Desde una perspectiva cristiana, la filosofía puede ser una ayuda para la apologética, la polémica y la teología sistemática. Además, el trabajo en filosofía puede ser una expresión central de la imagen de Dios y puede ser una disciplina espiritual. Finalmente, la filosofía puede ayudar a extender la enseñanza bíblica a áreas que no se mencionan explícitamente en las Escrituras, puede mejorar la autoimagen de la comunidad creyente y puede ayudar en la tarea de integrar la teología con otras disciplinas en la formación de una cosmovisión cristiana. Además, se evaluaron y rechazaron cuatro argumentos contra la filosofía.

La última sección del capítulo citó ejemplos de la necesidad de integración y la filosofía para participar en esa actividad, se enumeraron varios modelos de integración y se examinaron cinco principios filosóficos utilizados en la integración.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

apologética
epistemología
problema conceptual externo
fe
disciplina de primer orden
integración
intelectual historia
lógica
metafísica
efectos noéticos del pecado
definición operacional
filosofía
polémicas
disciplina de segundo orden
sociología del conocimiento
teoría del valor
visión del mundo

2

ARGUMENTACIÓN Y LÓGICA

Ven ahora, discutámoslo..

ISAÍAS 1:18

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía, ha comentado Alvin Plantinga, es solo pensar mucho en algo. Si ese es el caso, entonces hacer una buena filosofía será cuestión de aprender a pensar bien. Eso sirve para diferenciar la filosofía de las meras expresiones emocionales de lo que sentimos como verdaderas o expresiones esperanzadoras de lo que deseamos ser verdad. ¿Qué significa, entonces, pensar bien? Implicará, entre otras cosas, la capacidad de formular y evaluar **argumentos** para varias afirmaciones de la verdad. Cuando hablamos de argumentos para una posición, no nos referimos, desde luego, a discutir sobre ella. Más bien, un argumento en el sentido filosófico es un conjunto de afirmaciones que sirven como **premisas que** conducen a una **conclusión** .

Cada uno de nosotros ya emplea las reglas de la argumentación, nos demos cuenta o no. Para estas reglas se aplican a todos los razonamientos en todas partes, sin importar cuál sea el tema. Usamos estas reglas inconscientemente todos los días en la vida normal. Por ejemplo: supongamos que un amigo te dice: "Tengo que ir a la biblioteca hoy para ver un libro". Y tú respondes: "No puedes hacer eso hoy". "¿Por qué no?", Pregunta. "Porque hoy es domingo", explica, "y la biblioteca no está abierta los domingos". En efecto, acaba de presentar un argumento a su amigo. Has razonado:

1. Si hoy es domingo, la biblioteca está cerrada.
2. Hoy es domingo.
3. Por lo tanto, la biblioteca está cerrada.

Las oraciones (1) y (2) son las premisas del argumento, y la oración (3) es la conclusión. Usted está diciendo que si las premisas (1) y (2) son verdaderas, entonces la conclusión (3) también es cierta. No es solo su opinión que la biblioteca está cerrada; Usted ha dado un argumento para esa conclusión.

¿Qué hace un buen argumento? Eso depende. Los argumentos pueden ser deductivos o inductivos. En un buen **argumento deductivo** las premisas garantizan la veracidad de sus conclusiones. En un buen **argumento inductivo,** las premisas hacen que la conclusión sea más probable que sus

competidores. Lo que constituye un buen argumento depende de si ese argumento es deductivo o inductivo.

2 ARGUMENTOS DEDUCTIVOS

Un buen argumento deductivo será uno que sea formal e informalmente válido, que tenga premisas verdaderas y cuyas premisas sean más plausibles que sus contradictorios. Digamos una palabra de explicación sobre cada uno de estos criterios.

Primero, un buen argumento debe ser **formalmente válido** . Es decir, la conclusión debe seguirse de las premisas de acuerdo con las **reglas de la lógica** . **La lógica** es el estudio de las reglas de razonamiento. Aunque la palabra *lógica a* menudo se usa coloquialmente como sinónimo de algo como "sentido común", la lógica es, de hecho, una subdisciplina altamente técnica de filosofía similar a la matemática. Es un campo multifacético, que consta de varios subcampos como la lógica sentencial, la lógica de predicado de primer orden, la lógica de muchos valores, la lógica modal, la lógica de tiempo, etc. Afortunadamente, para nuestros propósitos, solo necesitamos echar un vistazo superficial al papel que juega la lógica en nuestra formulación y evaluación de argumentos simples.

Un argumento cuya conclusión no se sigue de las premisas de acuerdo con las reglas de la lógica se dice que es **inválido** , incluso si la conclusión resulta ser verdadera. Por ejemplo,

1. Si Sherrie obtiene una "A" en epistemología, estará orgullosa de su trabajo.
2. Sherrie está orgullosa de su trabajo.
3. Por lo tanto, Sherrie obtuvo una "A" en epistemología.

De hecho, las tres afirmaciones pueden ser ciertas. Pero como (3) no se sigue lógicamente de (1) y (2), este es un argumento no válido. A partir del conocimiento de (1) y (2), no se puede saber que (3) también es cierto. Lo anterior por lo tanto no es un buen argumento.

Segundo, un buen argumento no solo será formalmente válido sino también **informalmente válido** . Como veremos, hay una multitud de falacias en el razonamiento que, si bien no rompe ninguna regla de la lógica,

descalifica que un argumento sea bueno, por ejemplo, el razonamiento en un círculo. Considere el siguiente argumento.

1. Si la Biblia es la Palabra de Dios, entonces es la Palabra de Dios.
2. La Biblia es la Palabra de Dios.
3. Por lo tanto, la Biblia es la Palabra de Dios.

Este es un argumento lógicamente válido, pero pocas personas quedarán impresionadas con él. Porque asume lo que se propone probar y, por lo tanto, no prueba nada nuevo. Un buen argumento no solo seguirá las reglas de la lógica formal, sino que también evitará las falacias informales.

Tercero, las premisas en un buen argumento deben ser ciertas. Un argumento puede ser formal e informalmente válido y, sin embargo, llevar a una conclusión falsa porque una de las premisas es falsa. Por ejemplo,

1. Cualquier cosa con pies palmeados es un pájaro.
2. Un ornitorrinco tiene patas palmeadas.
3. Por lo tanto, un ornitorrinco es un pájaro.

Este es un argumento válido, pero desafortunadamente la premisa (1) es falsa. Hay animales distintos a los pájaros que tienen patas palmeadas. Por lo tanto, este no es un buen argumento para la verdad de la conclusión. Un argumento que es lógicamente válido y tiene premisas verdaderas se llama un **argumento sólido** . Un **argumento** no válido no es válido o tiene una premisa falsa.

Cuarto, un buen argumento tiene premisas que son más plausibles que sus contradictorios o negaciones. Para que un argumento sea bueno, no es necesario que tengamos un 100% de certeza de la verdad de las premisas. Algunas de las premisas de un buen argumento pueden parecernos un poco más plausibles que sus negaciones; Otras premisas nos pueden parecer altamente plausibles en contraste con sus negaciones. Pero mientras una afirmación sea más plausible que su **contradictoria** (es decir, su negación), entonces uno debería creerla en lugar de su negación, y así puede servir de premisa en un buen argumento. Por lo tanto, un buen argumento para la existencia de Dios no tiene por qué ser *cierto*que dios existe La certeza es lo que la mayoría de las personas piensan cuando dicen: "¡No puedes probar que Dios existe!" Si comparamos la "prueba" con una certeza

del 100%, entonces podemos estar de acuerdo con ellos y aun así insistir en que todavía hay buenos argumentos para Piensa que Dios existe. Por ejemplo, una versión del argumento axiológico puede ser formulada:

1. Si Dios no existiera, los valores morales objetivos no existirían.
2. Los valores morales objetivos existen.
3. Por lo tanto, Dios existe.

Alguien puede oponerse a la premisa (1) de nuestro argumento diciendo: "Pero es posible que los valores morales existan como objetos abstractos sin Dios". Podemos estar de acuerdo. Eso es **epistémicamente posible** , es decir, no se sabe que la premisa sea cierta con certeza. Pero las posibilidades son baratas. La cuestión no es si la contradicción de una premisa particular en un argumento es epistémicamente posible (o incluso plausible); la pregunta es si la contradicción es tan plausible o más plausible que la premisa. Si no lo es, entonces uno debe creer la premisa en lugar de su contradictoria.

En resumen, entonces, un buen argumento será formal e informalmente válido y tendrá premisas verdaderas que son más plausibles que sus contradictorios. Para ayudar a los lectores a formular y evaluar argumentos, ahora explicaremos cada una de estas características con algo más de detalle.

2.1. LOGICAMENTE VALIDO

2.1.1 LÓGICA SENTENCIAL

2.1.1.1 NUEVE REGLAS DE LÓGICA

La lógica sentencial o **proposicional** es el nivel más básico de la lógica, tratando con inferencias basadas en conectivas sentenciales como "if". . . , entonces, "" o "y" y ". Hay solo nueve reglas de inferencia que los lectores deben aprender, junto con algunas equivalencias lógicas, para llevar a cabo el razonamiento gobernado por este dominio de la lógica. Equipados con las nueve reglas, los lectores podrán evaluar la validez de la mayoría de los argumentos que encontrarán.

Regla # 1: ***modus ponens***

1. **P** → **Q**
2. **P**
3. **Q**

En **lógica simbólica** uno usa letras y símbolos para representar oraciones y las palabras que las conectan. En (1) la **P** y la **Q** representan dos oraciones diferentes, y la flecha representa las palabras de conexión, "si". . . , entonces . . . . "Para leer la premisa (1) decimos," Si **P** , entonces **Q** ". Otra forma de leer **P** → **Q** es decir:" **P** implica **Q**". Para leer la premisa (2) simplemente decimos," **P**. "La razón por la que se usan las letras y los símbolos es porque las oraciones que son muy diferentes gramaticalmente pueden tener la misma forma lógica. Por ejemplo, las oraciones "Iré si tú vas" y "Si vas, entonces iré", aunque de forma gramatical diferente, obviamente tienen la misma forma lógica. Al usar símbolos y letras en

lugar de las oraciones, podemos aclarar la forma lógica de una oración sin que nos distraiga su forma gramatical.

La regla de *modus ponens* nos dice que a partir de las dos premisas **P** → **Q** y **P**, podemos concluir válidamente **Q**. Esta regla de inferencia es una que usamos inconscientemente todo el tiempo, como los siguientes ejemplos deberían dejar en claro.

Ejemplo 1:

1. Si John estudia mucho, entonces obtendrá una buena calificación en lógica.
2. Juan estudia mucho.
3. Obtendrá una buena nota en lógica.

Ejemplo 2:

1. Si John no estudia mucho, entonces no obtendrá una buena calificación en lógica.
2. Juan no estudia mucho.
3. No obtendrá una buena nota en lógica.

Observe que nuestros dos ejemplos son argumentos válidos (ambos están de acuerdo con la regla *modus ponens*), pero llegan a conclusiones opuestas. Así que ambos no pueden ser buenos; al menos uno de ellos debe tener una premisa falsa. Si quisiéramos averiguar cuál de estos ejemplos es un argumento sólido, tendríamos que examinar la evidencia de las premisas. Basado en el desempeño anterior de John, por ejemplo, descubrimos que cuando estudia mucho para una clase, obtiene una buena calificación. Eso da buenas razones para pensar que la premisa (1) del ejemplo 1 es verdadera. Además, observamos que John está dedicando largas horas al estudio de su clase de lógica. Así que tenemos buenas razones para pensar que la premisa (2) del ejemplo 1 también es cierta. Así que tenemos buenas razones para pensar que el ejemplo 1 es un argumento válido con premisas verdaderas. Por lo tanto, es un argumento sólido para la conclusión de que John, de hecho, obtendrá una buena calificación.

¿Qué pasa con el ejemplo 2? Si John fuera un verdadero genio, podría darse el caso de que obtuviera una buena calificación en lógica, incluso si no estudiaba mucho. Tal vez si estudia mucho obtendrá una buena nota, y si no estudia mucho obtendrá una buena calificación. Pero observamos, de hecho, que John no es tan inteligente. Si no trabaja duro, no logra sus objetivos. Así que tenemos buenas razones para creer que la premisa (1) del ejemplo 2 es verdadera. Pero luego llegamos a la premisa (2). Y esta premisa es claramente falsa, ya que John no es un vago pero estudia mucho para su clase de lógica. Por lo tanto, el ejemplo 2 no es un argumento sólido porque tiene una premisa falsa. Es válido pero defectuoso.

Regla # 2: ***modus tollens***

1. $\mathbf{P} \rightarrow \mathbf{Q}$
2. $\neg \mathbf{Q}$
3. $\neg \mathbf{P}$

Una vez más, la **P** y la **Q** representan dos oraciones, y la flecha significa "si". . . , entonces . . . "El signo ¬ significa" no ". Es el signo de negación. Así que la premisa (1) dice: "Si **P** , entonces **Q** ". La premisa (2) dice: "No- **Q** ". La regla *modus tollens* nos dice que a partir de estas dos premisas podemos concluir válidamente "No- **P** ". Los siguientes ejemplos deben aclarar esta regla.

Ejemplo 1:

1. Si Joan ha estado entrenando, entonces puede correr la carrera de 5 K.
2. Ella no puede correr la carrera de 5 K.
3. Joan no ha estado entrenando.

Ejemplo 2:

1. Si es sábado por la mañana, entonces mi compañero de cuarto está durmiendo.
2. Mi compañero de cuarto no está durmiendo.
3. No es sábado por la mañana.

Modus tollens implica negar una premisa. Si la premisa ya es una negación, entonces tenemos *doble negación,* que lógicamente es lo mismo que una oración afirmativa. Por lo tanto ¬¬ **Q** es equivalente a **Q** . Así que desde el local

1. ¬ **P** → **Q**
2. ¬ **Q**

podemos concluir

3. ¬¬ **P**

que es lógicamente lo mismo que

4. **P**

En este caso, la conclusión inicial ¬¬ **P se** convierte en una premisa a partir de la cual se extrae la conclusión adicional en (4). Otro ejemplo de doble negación en acción sería

1. **P** → ¬ **Q**
2. **Q**

Para usar *modus tollens* primero convertimos (2) a

3. ¬¬ **Q**

que es la negación de ¬ **Q** . Eso nos permite usar el *modus tollens* para concluir.

4. ¬ **P**

Modus ponens y *modus tollens* ayudan a resaltar una característica importante de las oraciones condicionales: la cláusula "si" de antecedente establece una *condición suficiente* de la cláusula "entonces" consecuente. La consecuente cláusula "entonces" establece una *condición necesaria* de la cláusula antecedente "si". Porque si **P** es verdad, entonces **Q** también es verdad. La verdad de **P** es suficiente para que la verdad de **Q** . Al mismo tiempo, **P** nunca es verdadero sin **Q** : si **Q** no es verdadero, entonces **P** tampoco es verdadero. Así que en cualquier oración de la forma **P** → **Q** , **P** es una condición suficiente de **Q** , y **Q** es una condición necesaria de **P** .

Hay otras formas de expresar condiciones suficientes y necesarias además de la expresión "si". . . , entonces . . . "Por ejemplo, frecuentemente expresamos una condición necesaria diciendo" solo si. . ". Su profesor dice:" Se permitirá crédito adicional *solo si* ha completado todo el trabajo requerido ". Está diciendo que completar el trabajo requerido es una condición necesaria para realizar trabajo de crédito adicional. Por lo tanto, si dejamos que **P** = “Usted puede hacer un trabajo extra crédito” y **Q** = “Usted ha completado el trabajo requerido,” podemos simbolizar su oración como **P** → **Q** . Esto es complicado porque cuando el principiante ve las palabras "solo si", podría pensar que deberíamos simbolizar la cláusula que viene después de ellas como **P**. Pero eso es incorrecto. Cuando ve las palabras “sólo si”, él debe pensar inmediatamente en “condición necesaria” y darse cuenta de que debe simbolizar lo que viene después, como **Q** .

Esta distinción entre condiciones necesarias y suficientes es de vital importancia porque ignorarla puede dar lugar a grandes malentendidos. Por ejemplo, podría concluir de la declaración anterior de su profesor que si completa el trabajo requerido, entonces puede hacer trabajo de crédito adicional. Pero eso no es, de hecho, lo que dijo! Afirmó una condición *necesaria para* que usted realice un trabajo de crédito adicional, no una condición *suficiente* . Aseveró **P** → **Q** , pero él no afirmó **Q** → **P** . Puede haber *otra* condiciones que deben cumplirse también antes de que uno pueda hacer trabajo de crédito adicional. Por lo tanto, si llegó a la conclusión de que, después de completar el trabajo requerido, podría realizar un trabajo de crédito adicional, sería culpable de una inferencia no válida, ¡lo que podría resultar ruinoso para su calificación! Entonces, en una oración, la cláusula que sigue a un simple "si" es la cláusula antecedente que simboliza **P** , una condición suficiente. La cláusula que sigue "solo si" es la cláusula consecuente simbolizada **Q** , la condición necesaria.

Ahora llamamos la atención sobre una falacia lógica muy común: afirmar lo consecuente.

Ejemplo 1:

1. Si George y Barbara disfrutan de huevos pasados por agua, tostadas y café, entonces están desayunando.
2. George y Barbara están desayunando.
3. Están disfrutando de huevos pasados por agua, tostadas y café.

Ejemplo 2:

1. Si Dios es atemporal, entonces él es intrínsecamente inmutable.
2. Dios es intrínsecamente inmutable.
3. Es atemporal.

Lo que está mal con este razonamiento es que en ambos ejemplos (1) establece solo una condición *suficiente,* no *necesaria,* de (2). Si George y Barbara están comiendo esas cosas, entonces están desayunando. ¡Pero no se sigue que si están desayunando, entonces están comiendo esas cosas! Si Dios es atemporal, entonces es intrínsecamente inmutable. Pero eso no implica que si es intrínsecamente inmutable, por lo tanto, es atemporal.

Si **P** → **Q** , *modus ponens* nos dice que si afirmamos que el antecedente **P** es verdadero, entonces el consecuente también es verdadero. *Modus tollens* nos dice que si negamos que la **Q** consecuente sea cierta, entonces también se debe negar el **P** antecedente . Por lo tanto, si **P** → **Q** , es un razonamiento válido para *afirmar el antecedente* o *negar el consecuente* y sacar la conclusión apropiada. Pero no debemos cometer el error de *afirmar lo consecuente.* Si **P** → **Q** , y **Q** Es cierto, no podemos concluir válidamente nada.

Regla # 3: Silogismo hipotético

1. **P** → **Q**
2. **Q** → **R**
3. **P** → **R**

La tercera regla, silogismo hipotético, establece que si **P** implica **Q**, y **Q** implica **R**, entonces **P** implica **R**. Como en este caso no sabemos si **P** es verdadero, no podemos concluir que **R** sea verdadero. Pero al menos podemos saber sobre la base de las premisas (1) y (2) que si **P** es verdadero, entonces **R** es verdadero.

Ejemplo 1:

1. Si es el día de San Valentín, Guillaume invitará a Jeanette a cenar en un buen restaurante.
2. Si Guillaume invitará a Jeanette a cenar en un buen restaurante, entonces cenarán en L'Auberge St. Pierre.
3. Si es el día de San Valentín, Guillaume y Jeanette cenarán en L'Au berge St. Pierre.

Ejemplo 2:

1. Si Jeanette ordena *médallions de veau,* entonces Guillaume tendrá *saumon grillé.*
2. Si Guillaume tiene *saumon grillé,* no tendrá espacio para el postre.
3. Si Jeanette ordena *médaillons de veau,* Guillaume no tendrá espacio para el postre.

Podemos usar nuestras tres reglas lógicas en conjunto para hacer inferencias más complicadas. Por ejemplo, podemos usar el *modus ponens* (MP) y el silogismo hipotético (HS) para ver que el siguiente argumento es válido.

1. $P \rightarrow Q$
2. $Q \rightarrow R$
3. P
4. $P \rightarrow R$ (HS, 1, 2)
5. R (MP, 3, 4)

Los tres primeros pasos son las premisas dadas. Los pasos (4) y (5) son conclusiones que podemos extraer utilizando las reglas lógicas

que hemos aprendido. A la derecha abreviamos la regla que nos permite dar cada paso, junto con los números de las premisas que usamos para sacar esa conclusión. Tenga en cuenta que una conclusión válida de las premisas se convierte en una premisa para una conclusión adicional.

Aquí hay otro ejemplo:

1. **P** → **Q**
2. **Q** → **R**
3. ¬ **R**
4. **P** → **R** (HS, 1, 2)
5. ¬ **P** (MT, 3, 4)

Cuantas más reglas aprendemos, más complicados son los argumentos que podemos manejar.

Regla # 4: Conjunción

1. **P**
2. **Q**
3. **P & Q**

Aquí introducimos el símbolo **&,** que es el símbolo de conjunción. Se lee como "y". Esta regla es evidente: si **P** es verdadera y **Q** es verdadera, entonces la conjunción " **P** y **Q** " también es cierta.

Ejemplo 1:

1. La caridad es tocar el piano.
2. Jimmy está tratando de tocar el piano.
3. Charity toca el piano y Jimmy intenta tocar el piano.

Ejemplo 2:

1. Si Louise estudia mucho, dominará la lógica.
2. Si Jan estudia mucho, ella dominará la lógica.
3. Si Louise estudia mucho, ella dominará la lógica, y si Jan estudia mucho, dominará la lógica.

Como ilustra el ejemplo 2, cualquier oración se puede unir con **&** . Cuando las premisas en nuestros argumentos se complican, ayuda a introducir paréntesis para mantener las cosas en orden. Por ejemplo, simbolizaría la conclusión **(P → Q) y (R → S)** .

El símbolo **y** simboliza muchas más palabras que solo *y.* Simboliza cualquier conjunción. Así, la forma lógica de las oraciones que tienen las palabras conectivas *pero, mientras que, aunque,* y muchas otras palabras, es la misma. Los simbolizamos a todos usando **&** . Por ejemplo, la frase "Se comió su espinaca, a pesar de que no les gustó" se simboliza **P & Q** . **P** simboliza "Se comieron sus espinacas", **Q** simboliza "no les gustó" y **&** simboliza la conjunción "aunque".

Rule #5: Simplification

1. P & Q	1. P & Q
2. P	2. Q

Una vez más, uno no necesita ser un científico espacial para entender esta regla. Para que una conjunción como **P & Q** sea verdadera, tanto **P** como **Q** deben ser verdaderas. Entonces, la simplificación le permite concluir de **P & Q** que **P** es verdadera y que **Q** es cierta.

Ejemplo 1:

1. Bill está empaquetando comestibles, y James está llenando los estantes.
2. James está llenando los estantes.

Ejemplo 2:

1. Si Susan está escribiendo, no contestará el teléfono; Y si Gary está leyendo, no contestará el teléfono.
2. Si Gary está leyendo, no contestará el teléfono.

La principal utilidad de esta regla es que si tiene la premisa **P y Q** y necesita **P** por sí mismo o **Q** por sí solo para llegar a una conclusión, la simplificación puede brindársela.

Por ejemplo:

1. P & Q
2. P → R
3. P (Simp, 1)
4. R (MP, 2, 3)

Regla # 6: Absorción

1. **P → Q**
2. **P → (P & Q)**

Esta es una regla que casi nunca se usa, pero que sin embargo establece una forma válida de razonamiento. La idea básica es que dado que **P se** implica a sí mismo, se implica a sí mismo junto con cualquier otra cosa que implique.

Ejemplo 1:

1. Si Allison va de compras, comprará un top nuevo.
2. Si Allison va de compras, ella irá de compras y comprará una nueva camiseta.

Ejemplo 2:

1. Si haces la tarea, obtendrás una "A".
2. Si haces la tarea, entonces haz la tarea y obtendrás una "A".

El uso principal para la absorción será en los casos en que necesite **P & Q** para dar un paso más en el argumento. Por ejemplo:

1. **P → Q**
2. **(P & Q) → R**

3. P → (P & Q) (Abs, 1)
4. P → R (HS, 2, 3)

Regla # 7: Adición

1. **P**
2. **P** v **Q**

Para esta regla introducimos un nuevo símbolo: ∨, que se lee "o". Podemos usarlo para simbolizar oraciones conectadas por la palabra *o.* Una oración que se compone de dos oraciones conectadas por *o* se denomina disyunción.

Al principio, la adición parece ser una extraña regla de inferencia: afirma que si **P** es verdadera, entonces " **P** o **Q** " también lo es. Lo que se debe tener en cuenta es lo siguiente: para que una disyunción sea verdadera, *solo una parte* de la disyunción debe ser verdadera. Entonces, si uno sabe que **P** ya es verdadero, se sigue que " **P** o **Q** " también es cierto, ¡no importa lo que sea **Q** !

Ejemplo 1:

1. Mallory trabajará cuidadosamente en la decoración de su nuevo apartamento.
2. O Mallory trabajará cuidadosamente en la decoración de su nuevo apartamento, o permitirá que se degeneren en una pocilga.

Ejemplo 2:

1. Jim hará la lista de honor.
2. O Jim hará la tirada de honor o su padre volará a la luna.

La adición es otra de esas reglas de "mantenimiento de la casa" que son útiles para ordenar una discusión al ayudarnos a obtener la parte necesaria de una premisa. Por ejemplo:

1. P
2. (P v Q) → R
3. P v Q (Add, 1)
4. R (MP, 2, 3)

Regla # 8: Silogismo disyuntivo

1. $P \vee Q$ 2. $\neg P$ ——— 3. Q	1. $P \vee Q$ 2. $\neg Q$ ——— 3. P

Esta regla nos dice que si una disyunción de dos oraciones es verdadera, y una de las oraciones es falsa, entonces la otra oración es verdadera.

Ejemplo 1:

1. O Mary calificará los exámenes por sí misma o alistará la ayuda de Jason.
2. Ella no calificará los exámenes ella misma.
3. Ella alistará la ayuda de Jason.

Ejemplo 2:

1. O Amy trabajó en el jardín o Mack pasó su sábado por la mañana haciendo el papeleo.
2. Mack no pasó su sábado por la mañana haciendo el papeleo.
3. Amy trabajaba en el jardín.

Lo importante a recordar acerca de las disyunciones lógicas es que *ambas* oraciones conectadas por *o* podrían ser verdaderas. En otras palabras, las alternativas no tienen que ser mutuamente excluyentes. En el ejemplo 2, ambas oraciones en premisa (1) podrían ser verdaderas. Por lo tanto, uno no puede concluir que debido a que uno de los disyuntivos es verdadero, el otro es falso. Ambos podrían ser ciertos. Por lo tanto, el silogismo disyuntivo le permite concluir que si una parte de una verdadera disyunción es *falsa,* la otra disyuntiva es verdadera.

Como se mencionó, cuando las premisas en los argumentos de uno son complicadas, ayuda a introducir paréntesis para mantener las cosas en orden. Por ejemplo, uno simbolizaría la oración: "Si Amy vuelve a plantar los arbustos, los regará o morirán" por $\mathbf{P \rightarrow (Q \vee R)}$. Esto es bastante diferente

de **(P → Q) ∨ R** . Este último simbolizaría la disyunción "Si Amy replanta los arbustos, los regará; o morirán ".

Al determinar si los argumentos más complejos son válidos, es importante recordar que uno no puede usar una regla lógica solo en *parte* de un paso, sino solo en el paso *completo* . Así, por ejemplo, si uno tiene

1. **P → (Q v R)**
2. ¬ **Q**

uno no puede concluir que

3. **R**

Para llegar a (3) también necesitamos la premisa.

4. **P**

Entonces podemos concluir

5. Q v R (MP, 1, 4)

Y eso nos permite llegar a

3. R (DS, 2, 5)

Finalmente, tenga en cuenta que la forma lógica de una oración puede ser muy diferente de su forma verbal. A menudo no nos molestamos en repetir el tema o el verbo de la primera oración en una disyunción; por ejemplo, "Sherry o Patti irán contigo al aeropuerto". Esto es lógicamente una disyunción: "Sherry te acompañará al aeropuerto o Patti irá contigo al aeropuerto". Pero este último no es el De manera normal hablamos. Así que a veces tenemos que averiguar la forma lógica de una oración.

Debemos tener cuidado porque no todo uso de *o* en una oración indica que la oración es una disyunción. Supongamos que llegas al plato con las bases cargadas y dos eliminadas, y tu entrenador dice:

"Si consigues un sencillo o un paseo, ganaremos". Está diciendo: "Si obtienes uno, ganaremos , o si sale a caminar, ¡ganaremos! " **(P → Q)** v **(R → Q)** ? ¡Seguramente no! Pues entonces él bien podría haber dicho: "¡Si obtienes un single o un out, ganaremos!" Toda esa disyunción sería verdadera porque **P → Q** es verdadera incluso si **R → Q** es falsa. Más bien, deberíamos simbolizar el consejo del entrenador como **(P** v **R) → Q** . Está diciendo que lo que sea que consigas, un sencillo o un paseo, es una condición suficiente para que ganemos el juego.

Regla # 9: Dilema constructivo

1. **(P → Q) y (R → S)**
2. **P v R**
3. **Q** v **S**

De acuerdo con el dilema constructivo,
si **P** implica **Q** y **R** implica **S** , entonces si **P** o **R** es cierto, se sigue que **Q** o **S** son verdaderos.

Ejemplo 1:

1. Si Jennifer compra árboles frutales enanos, puede hacer pasteles de melocotón; Y si ella planta flores, el patio se verá colorido.
2. O Jennifer compra árboles frutales enanos o siembra flores.
3. O Jennifer puede hacer pasteles de melocotón o el patio se verá colorido.

Ejemplo 2:

1. Si Yvette viene en el viaje, entonces Jim estará feliz; y si Jim se va sin Yvette, entonces se sentirá solo.
2. O Yvette viene en el viaje o Jim se va sin ella.
3. O Jim será feliz o Jim se sentirá solo.

2.1.1.2 EJERCICIOS SOBRE LAS NUEVAS REGLAS

Esta regla es útil para deducir las consecuencias de cualquiera de las situaciones, cuando conocemos las implicaciones de cada una de las alternativas.

Con estas nueve reglas, uno puede evaluar la validez de una amplia gama de argumentos y, por supuesto, formular argumentos válidos propios. Los siguientes ejercicios ayudarán a los lectores a aplicar lo que han aprendido.

Simbolice cada argumento y saque la conclusión, indicando la regla que justifica cada paso.

A.

1. O Millie comprará diez acciones de Acme, Inc. o las venderá.
2. Ella no se venderá.

SEGUNDO.

1. Dios es atemporal solo si es inmutable.
2. Dios es inmutable solo si no sabe qué hora es ahora.
3. Si Dios es omnisciente, entonces sabe qué hora es ahora.
4. Dios es omnipotente y omnisciente.

DO.

1. Solo si Dios es temporal puede encarnarse.
2. Si Jesús era Dios o Krishna era Dios, entonces Dios puede encarnarse.
3. Jesús era Dios.

RE.

1. Si Dios es completamente bueno, entonces él quiere prevenir el mal.
2. Si Dios es todopoderoso, entonces puede prevenir el mal.
3. Dios es todo bien y todopoderoso.

4. Si Dios quiere prevenir el mal y Dios puede prevenir el mal, entonces el mal no existe.

MI.

1. Keith se levanta a tiempo.
2. Si Keith se levanta a tiempo, despertará a Ashley.
3. Si Keith despierta a Ashley, o bien andará por ahí o pasará la aspiradora por la casa.
4. Si ella anda por ahí, Keith irá a nadar solo.
5. Ashley no aspirará la casa.

F.

1. Si el mayordomo era el asesino, sus huellas dactilares estaban en el arma.
2. O la doncella o el jardinero eran los asesinos si el mayordomo no lo era.
3. Si el jardinero fue el asesino, habrá sangre en la horquilla del jardín.
4. Si la criada era el asesino, el maestro fue asesinado con un cuchillo de cocina.
5. Las huellas dactilares del mayordomo no estaban en el arma.
6. No había sangre en el tenedor del jardín.

SOL.

1. Tendremos un debate si Parsons o Flew están de acuerdo.
2. Si tenemos un debate, será grabado en video.
3. Si el debate se grabará en video o en audio, puede obtener una copia de lo que sucedió.
4. Si puede obtener una copia de lo que sucedió, entonces no necesita sentirse mal por haberse perdido el debate.
5. Parsons aceptará debatir.

H.

1. Si Dios escucha la oración, él responderá si yo oro.
2. Dios escucha la oración.
3. Voy a rezar.

2.1.1.3 ALGUNAS EQUIVALENCIAS

Además de las nueve reglas lógicas que hemos aprendido, hay una serie de equivalencias lógicas que se deben dominar.

P	is equivalent to	¬¬P
P v P	is equivalent to	P
P → Q	is equivalent to	¬P v Q
P → Q	is equivalent to	¬Q → ¬P

Además, hay una manera muy útil de convertir una conjunción en una disyunción y viceversa. Hay tres pasos:

Paso 1. Pones ¬ delante de cada letra.
Paso 2. Cambias el **&** a ∨ (o el ∨ a **&**).
Paso 3. Pones todo entre paréntesis y pones ¬ al frente.

Ejemplo 1: Cambie **P & Q** a una disyunción.

Paso 1. ¬ **P &** ¬ **Q**
Paso 2. ¬ **P v** ¬ **Q**
Paso 3. ¬ **(** ¬ **P v** ¬ **Q)**

Ejemplo 2: Cambie **P** v **Q** a una conjunción.

Paso 1. ¬ **P v** ¬ **Q**
Paso 2. ¬ **P &** ¬ **Q**
Paso 3. ¬ **(** ¬ **P &** ¬ **Q)**

A veces tienes que usar la doble negación:

Ejemplo 3: Cambie ¬ **P & Q** a una disyunción.

Paso 1. ¬¬ **P &** ¬ **Q**

Paso 2. **P v ¬ Q**
Paso 3. ¬ (**P v ¬ Q)**

Usando este procedimiento podemos encontrar que

¬P & ¬Q	is equivalent to	¬ (P v Q)
¬P v ¬Q	is equivalent to	¬ (P & Q)

Como las declaraciones equivalentes son lógicamente las mismas, puede reemplazar una premisa con su equivalente. Entonces, podrá utilizar la nueva premisa junto con otras premisas para extraer conclusiones adicionales.

Ejemplo 1:

1. Si Dios existe, el humanismo no es verdadero.
2. Si Dios no existe, el humanismo no es verdadero.
3. Dios existe o él no existe.
4. Por lo tanto, si Dios existe, el humanismo no es verdadero; Y si Dios no existe, el humanismo no es verdadero. (Conj, 1, 2)
5. Por lo tanto, o el humanismo no es verdadero o el humanismo no es verdadero. (CD, 3, 4)
6. Por lo tanto, el humanismo no es cierto. (Equiv, 5)

Ejemplo 2:

1. Si Dios no anticipa el futuro, entonces o bien determina todo o juega.
2. Si Dios determina todo, entonces él es el autor del pecado.
3. Si Dios juega, entonces él no es soberano.
4. Dios es soberano, pero él no es el autor del pecado.
5. Por lo tanto, Dios es soberano. (Simp, 4)
6. Por lo tanto, Dios no es el autor del pecado. (Simp, 4)
7. Por lo tanto, Dios no determina todo. (MT, 2, 6)
8. Por lo tanto, Dios no juega. (MT, 3, 5)

9. Por lo tanto, Dios no determina todo, y Dios no juega. (Conj, 7, 8)
10. Por lo tanto, no es cierto que Dios determina todo o Dios juega. (Equiv, 9)
11. Por lo tanto, Dios no anticipa el futuro. (MT, 1, 10)
12. Por lo tanto, Dios anticipa el futuro. (Equiv, 11)

2.1.1.4 PRUEBA CONDICIONAL

Al formular argumentos propios, una de las técnicas lógicas más poderosas que se pueden usar se llama **prueba condicional** . Muchas veces nos encontramos en situaciones en las que queremos argumentar que *si* algo es verdad, entonces siguen ciertas conclusiones. Lo que necesitamos es una forma de introducir una nueva premisa en nuestro argumento. Podemos hacer esto construyendo una prueba condicional.

Así es como funciona. Supongamos que nos dan las siguientes premisas:

1. **P** → **Q**
2. **Q** → **R & S**

Supongamos que queremos argumentar que si **P** es verdadera, entonces **S** también es cierta. Esto no se puede hacer usando solo las premisas (1) y (2). Entonces, lo que hacemos es presentar **P** como una premisa *condicional* . Es como si tuviéramos que decir: " *Supongamos que* **P** es cierto. ¿Entonces qué? ”Para dejar claro que **P** es solo una premisa condicional, podemos sangrarla.

1. **P** → **Q**
2. **Q** → **R & S**
3. **P**

Luego aplicamos nuestras reglas de lógica para sacar la conclusión. Recuerde mantener los pasos subsiguientes con sangría

para recordarnos que cada inferencia se basa en la condición de que **P** sea verdadera.

1. P → Q
2. Q → R & S
3. P
4. Q (MP, 1, 3)
5. R & S (MP, 2, 4)
6. S (Simp, 5)

Finalmente, el último paso es combinar nuestra premisa condicional con la conclusión que podemos sacar si suponemos que la premisa condicional es verdadera. En otras palabras, sabemos que si la premisa (3) es verdadera, entonces nuestra conclusión (6) es verdadera. Entonces, vinculamos la premisa condicional (3) con la conclusión (6) mediante →. Esta conclusión final no está sangrada porque sabemos que es cierta por medio de la prueba condicional (CP).

1. P → Q
2. Q → R & S
3. P
4. Q (MP, 1, 3)

5. R & S (MP, 2, 4)
6. S (Simp, 5)
7. P → S (CP, 3-6)

La prueba condicional es muy útil para probar las declaraciones condicionales.

Ejemplo:

1. If God exists and the present moment is real, then God is in time.
2. If God is in time, then he knows what is happening absolutely now.
3. If God knows what is happening absolutely now, then there is a moment that is absolutely now.
4. Either there is no moment that is absolutely now or Einstein's special theory of relativity is wrong.
5. The present moment is real.
6. God exists. (Conditional premise)
7. Therefore, God exists and the present moment is real. (Conj, 5, 6)
8. Therefore, God is in time. (MP, 1, 7)
9. Therefore, he knows what is happening absolutely now. (MP, 2, 8)
10. Therefore, there is a moment that is absolutely now. (MP, 3, 9)
11. Therefore, there is not no moment that is absolutely now. (Equiv, 10)
12. Therefore, Einstein's special theory of relativity is wrong. (DS, 4, 11)
13. Therefore, if God exists, then Einstein's special theory of relativity is wrong. (CP, 6-12)

2.1.1.5 *REDUCTIO AD ABSURDUM*

Un tipo especial de prueba condicional se llama ***reductio ad absurdum*** (reducción al absurdo). Aquí mostramos que si se supone que alguna premisa es cierta, entonces implica una contradicción, lo cual es absurdo. Por lo tanto podemos concluir que la premisa no es verdadera después de todo. Esta es una forma especialmente poderosa de argumentar en contra de una vista, ya que si podemos demostrar que una vista implica una contradicción, entonces no puede ser verdadera.

Por lo general, comenzará con premisas para su argumento en el que usted y su oponente estén de acuerdo. Luego agrega a la lista de premisas la premisa condicional que su oponente cree que también es cierta, pero que usted cree que es falsa. Luego se muestra cómo el supuesto de esa premisa conduce a una contradicción. Dado que ha reducido su visión al absurdo al demostrar que implica una contradicción, niega la premisa condicional y escribe RAA a un lado.

Ejemplo:

1. We have a moral duty to love our fellow men as ourselves.
2. If God does not exist, then our fellow men are just animals.
3. If our fellow men are just animals, we have no moral duty to love them as ourselves.
4. God does not exist. (Conditional Premise)
5. Therefore, our fellow men are just animals. (MP, 2, 4)
6. Therefore, we have no moral duty to love our fellow men as ourselves. (MP, 3, 5)
7. Therefore, we have a moral duty to love our fellow men as ourselves, and we have no moral duty to love our fellow men as ourselves. (Conj, 1, 6)

8. Therefore, if God does not exist, we have a moral duty to love our fellow men as ourselves, and we have no moral duty to love our fellow men as ourselves. (CP, 4-7)
9. Therefore, God does not not exist. (RAA, 8)
10. Therefore, God exists. (Equiv, 9)

Enfrentado a este argumento, su amigo ateo puede optar por renunciar a una de sus premisas originales en lugar de renunciar a su creencia en (4). Pero eso no debería molestarte. Su argumento ha servido para demostrar lo que le costará aferrarse a su ateísmo. Tendrá que abandonar la creencia en (1), (2) o (3). ¡Pero cada una de estas afirmaciones parece ser bastante clara, al menos más claramente que (4)! Cuando presentamos un argumento utilizando *reductio ad absurdum,* intentamos que el costo de renunciar a una de las otras premisas sea lo más alto posible, con la esperanza de que nuestro oponente renuncie a su creencia en la premisa condicional.

2.1.2 LÓGICA PREDICADA DE PRIMEROS ORDENES

En la lógica de predicados de primer orden, aprendemos cómo tratar con oraciones que predican alguna propiedad de un sujeto. Esto es importante porque nos permitirá tratar con oraciones cuantificadas, es decir, oraciones sobre grupos de cosas. **La cuantificación se** ocupa de las declaraciones sobre *todos* o *ninguno* o *parte* de un grupo. A

menudo sacamos conclusiones sobre tales asuntos en la vida cotidiana. Pero lo que hemos aprendido hasta ahora en este capítulo no nos permite hacerlo de manera válida. Por ejemplo, supongamos que nos dan las premisas

1. Todos los hombres son mortales.
2. Sócrates es un hombre.

De (1) y (2) obviamente sigue que

3. Sócrates es mortal.

Pero no podemos sacar tal conclusión usando solo las nueve reglas aprendidas hasta ahora. Por este argumento se simbolizaría como

1. **P**
2. **Q**
3. **R**

que es claramente inválido

Afortunadamente, no necesitamos nuevas reglas de inferencia para resolver este problema. Solo necesitamos aprender algo sobre la forma lógica de las declaraciones cuantificadas. Aquí presentamos solo un fragmento de la lógica cuantificada, suficiente para permitirle tratar con la mayoría de los argumentos que encontrará.

2.1.2.1 CUANTIFICACIÓN UNIVERSAL

Las declaraciones sobre *todos* o *ninguno* de un grupo se llaman **declaraciones *cuantificadas universalmente***, ya que la declaración cubre a todos los miembros de un grupo. Cuando analizamos la forma lógica de tales declaraciones, descubrimos que resultan disfrazadas "si". . . , entonces . . . "Declaraciones. Por ejemplo, cuando decimos: "Todos los osos son mamíferos", lógicamente estamos diciendo: "Si algo es un oso, entonces es un mamífero". O si decimos: "Ningún ganso es peludo", lógicamente estamos diciendo: "Si algo es un ganso, entonces no es peludo".

Así que podemos simbolizar afirmaciones universalmente cuantificadas como "si". . . , entonces . . . "Declaraciones. Para

hacerlo, introducimos la letra ***x*** como una variable que puede ser reemplazada por cualquier cosa individual. Simbolizamos la cláusula antecedente usando alguna letra mayúscula (generalmente la primera letra de la palabra principal en el antecedente para que sea fácil de recordar). Por ejemplo, podemos simbolizar "Cualquier cosa es un oso" por ***Bx .*** Hacemos lo mismo con el consecuente. Por ejemplo, "es un mamífero" se puede simbolizar ***Mx .*** La oración completa se simboliza de la siguiente manera:

$$(x) (Bx \rightarrow Mx)$$

Puedes leer esto como "Para cualquier ***x ,*** si ***x*** es un oso, entonces ***x*** es un mamífero".

Hay muchas maneras diferentes en inglés de hacer afirmaciones afirmativas y cuantificadas universalmente. *Todas, cada, cada, cualquiera,* son solo algunas de las palabras que usamos para hablar de todas las cosas en una clase. A veces simplemente hacemos una generalización; por ejemplo, "Los osos son de cuatro patas" o "Los osos tienen garras". Esto puede ser complicado porque algunas generalizaciones no son realmente universales, pero están destinadas a ser verdaderas solo para algunos miembros de una clase; por ejemplo, "Los osos viven en el Polo Norte". Tenemos que tratar de entender lo que la persona quiso decir cuando hizo la declaración para discernir si se estaba haciendo una declaración universal o no.

Ahora estamos listos para simbolizar un argumento que involucra la cuantificación universal y derivar la conclusión.

1. Todos los vegetales plantados por Xiu Li brotaron.
2. Una verdura que ella plantó fue el maíz.

Simbolizamos (1) dejando que ***V*** = "es un vegetal plantado por Xiu Li" y ***S*** = "brotado".

1. $(x) (Vx \rightarrow Sx)$

Simbolizamos (2) dejando que ***c*** = "maíz".

2. ***Vc***

Ahora reemplazamos la variable ***x*** en (1) con ***c*** *.*

3. $Vc \rightarrow Sc$

Esto tiene el efecto de transformar (1) en una declaración sobre un miembro de la clase, a saber, el maíz. Simboliza "Si el maíz es un vegetal plantado por Xiu Li, entonces brotó". Ahora simplemente aplicamos nuestras nueve reglas y obtenemos:

4. Sc (MP, 2, 3)

Así podemos concluir válidamente que el maíz brotó.

Algunas afirmaciones universales son negativas. Afirman que si algo es miembro de un determinado grupo, entonces *no* tiene la propiedad en cuestión. Simbolizamos tal afirmación negando el consecuente. Así, por ejemplo, podemos simbolizar "No hay ganso peludo" como

$$(x)(Gx \rightarrow \neg Hx)$$

Esto se lee como "Para cualquier ***x*** *,* si ***x*** es un ganso, entonces ***x*** no es velludo". De nuevo, hay muchas maneras de expresar una declaración universal y negativa en inglés. *No, ninguno, nada, ninguna* o solo generalizaciones negativas pueden usarse para expresar tales afirmaciones.

Simbolicemos un argumento utilizando una premisa negativa cuantificada universalmente.

1. No hay ganso peludo.
2. Red Goose es un ganso.

Simbolizamos (1) y (2) como

1. $(x)(Gx \rightarrow \neg Hx)$
2. Gr

Luego enchufamos ***r*** para la variable ***x*** para obtener

3. ***Gr*** → ¬ ***Hr***

Eso nos permite inferir.

4. ¬ ***Hr*** (MP, 2, 3)

A menudo nos encontramos con argumentos con más de una premisa cuantificada universalmente. Por ejemplo,

1. Todos los osos tienen garras.
2. Cualquier cosa con garras puede rayar.
3. El oso pardo es un oso.

Estos son simbolizados

1. $(x)\ (Bx \rightarrow Cx)$
2. $(x)\ (Cx \rightarrow Sx)$
3. Bb

Continuamos y conectamos ***b*** para la variable y luego aplicamos nuestras reglas de inferencia:

4. $Bb \rightarrow Cb$
5. $Cb \rightarrow Sb$
6. $Bb \rightarrow Sb$ (HS, 4, 5)
7. Sb (MP, 3, 6)

Supongamos que no tenemos premisa (3). Luego podemos tomar un atajo y simplemente concluir mediante un silogismo hipotético que **(*x*) (*Bx* → *Sx*)** .

2.1.2.2 CUANTIFICACIÓN EXISTENCIAL

Las declaraciones que se refieren solo a *algunos* miembros de un grupo se denominan **declaraciones *cuantificadas existencialmente*** . Nos dicen que realmente existe al menos una cosa que tiene la propiedad en cuestión. Por ejemplo, la declaración "Algunos osos son blancos" nos dice que hay al menos una cosa en

el mundo que es tanto un oso como un blanco. La declaración "Algunos osos no son blancos" dice que hay al menos una cosa que es un oso y no es blanco.

Simbolizamos declaraciones cuantificadas existencialmente usando el símbolo ∃ . Puede leerse como “Hay al menos un ___ tal que. . . . ”Rellenamos el espacio en blanco con la variable ***x*** *,* que puede ser reemplazada por cualquier cosa individual. Entonces, si permitimos que ***Bx*** = " ***x*** es un oso" y ***Wx*** = " ***x*** es blanco", podemos simbolizar "Algunos osos son blancos" como

$$(\exists x)(Bx \text{ y } Wx)$$

Esto se lee como "Hay al menos una ***x, de*** modo que ***x*** es un oso y ***x*** es blanca". Observe que las declaraciones cuantificadas existencialmente se simbolizan con **&** , no → como lo son las declaraciones universalmente cuantificadas. No debemos confundir los dos simbolizando "Algunos osos son blancos" como

$$(\exists x)(Bx \rightarrow Wx).$$

Podemos simbolizar "Algunos osos no son blancos" como

$$(\exists x)(Bx \text{ y } \neg Wx).$$

Esto se lee como "Hay al menos una ***x*** tal que ***x*** es un oso ***yx*** no es blanca".

Ahora, de inmediato, vemos que *tanto* las afirmaciones afirmativas como las negativas pueden ser ciertas. "Algunos osos son blancos y otros no son blancos" no es una contradicción. De modo que las afirmaciones cuantificadas existencialmente afirmativas y negativas no son contradictorias. Entonces, ¿qué es lo contrario de una afirmación cuantificada existencialmente afirmativa? Sería simbolizado

$$\neg(\exists x)(Bx \text{ y } Wx).$$

Esto indica que no hay nada que sea a la vez oso y blanco, o, en otras palabras, que no hay osos blancos. Así que resulta que lo opuesto a una afirmación cuantificada existencialmente afirmativa es una afirmación cuantificada universalmente negativa. Asi que

$(x)(Bx \rightarrow \neg Wx)$ es contradictorio con $(\exists x)$ $(Bx \text{ y } Wx)$.

Del mismo modo, lo contradictorio de una declaración negativa, existencialmente cuantificada simbolizaría

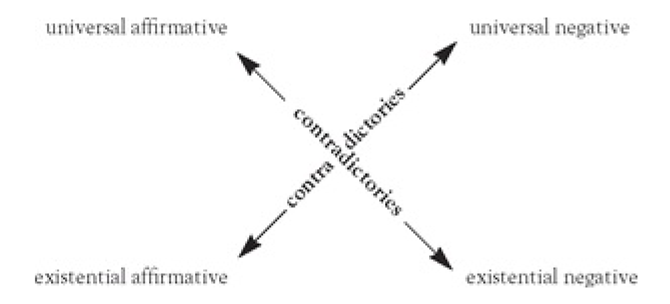
$\neg (\exists x)(Bx \text{ y } \neg Wx)$.

Esto nos dice que no hay nada que sea un oso no blanco. En otras palabras, todos los osos son blancos. Entonces, lo opuesto a una declaración negativa, cuantificada existencialmente, es una declaración afirmativa, universalmente cuantificada. Asi que

$(x)(Bx \rightarrow Wx)$ es contradictorio con $(\exists x)$ $(Bx \text{ y } \neg Wx)$.

Podemos construir un diagrama para mostrar los contradictorios de las declaraciones cuantificadas de manera universal y existencial (figura 2.1).

Fig. 2.1 Contradictorios para declaraciones cuantificadas universal y existencialmente.



Cuando simbolizamos un argumento que involucra premisas cuantificadas existencialmente, también insertamos una letra que simboliza a algún individuo para la variable ***x***. Pero en este caso solo podemos usar una letra como sustituto de ***x*** si aún no hemos usado esa letra para simbolizar una premisa anterior. Entonces, si tenemos un argumento que involucra premisas universalmente cuantificadas y existencialmente cuantificadas, debemos asegurarnos

de simbolizar primero la premisa cuantificada existencialmente, independientemente del orden de las premisas. (De lo contrario, las cosas se pueden desordenar). Así, por ejemplo, supongamos que tenemos las premisas

1. Todos los osos son mamíferos.
2. Algunos osos son blancos.

Estos están simbolizados como

1. **(*x*) (*Bx* → *Mx*)**
2. **(∃ *x*) (*Bx* y *Wx*)** .

Ahora, para aplicar nuestras reglas de razonamiento, insertamos letras que simbolizan individuos particulares. Primero, hacemos la premisa existencialmente cuantificada para obtener

3. ***Ba* y *wa*** *.*

Luego hacemos la premisa universalmente cuantificada para obtener

4. ***Ba* → *Ma*** *.*

Ahora aplicamos nuestras reglas:

5. *Ba* (Simp, 3)
6. *Ma* (MP, 4, 5)
7. *Wa* (Simp, 3)
8. *Ma* & *Wa* (Conj, 6, 7)

Dado que al menos un mamífero, a saber, el representado por *a* , es blanco, podemos concluir que algunos mamíferos son blancos, o **(∃ *x*) (*Mx* & *Wx*)** .

Argumentos que tienen varias premisas cuantificadas pueden ser muy complicados. Pero de manera realista, con una comprensión de los rudimentos anteriores de los lectores de lógica cuantificada podrá manejar la mayoría de los argumentos a los que se enfrentarán sin mucha dificultad.

2.1.3 LÓGICA MODAL

Una de las subdisciplinas de la lógica avanzada es **la lógica modal** , que trata de las nociones de la **verdad necesaria** y **posible: los** modos de verdad, por así decirlo. Es evidente que existen tales modos de verdad, ya que algunas afirmaciones resultan ser ciertas, pero obviamente podrían haber sido falsas, por ejemplo, "Garrett DeWeese enseña en la Escuela de Teología de Talbot". Pero otras afirmaciones no solo son verdaderas. ; deben ser verdaderas y no podrían haber sido falsas; por ejemplo, "Si **P** implica **Q** y **P** es verdadera, entonces **Q** es verdad ". Otras afirmaciones son falsas y no podrían haber sido verdaderas; por ejemplo," Dios existe y no existe ". Declaraciones que no podrían haber tenido un valor de verdad diferente del que se dice que es necesariamente Verdadero o necesariamente falso. Podemos usar el símbolo □ para representar el modo de necesidad:

□ **P** debe leerse como "Necesariamente, **P** " e indica que **P** es necesariamente cierto.

□ ¬ **P** debe leerse como “Necesariamente, no **P** ” e indica que **P** es necesariamente falso.

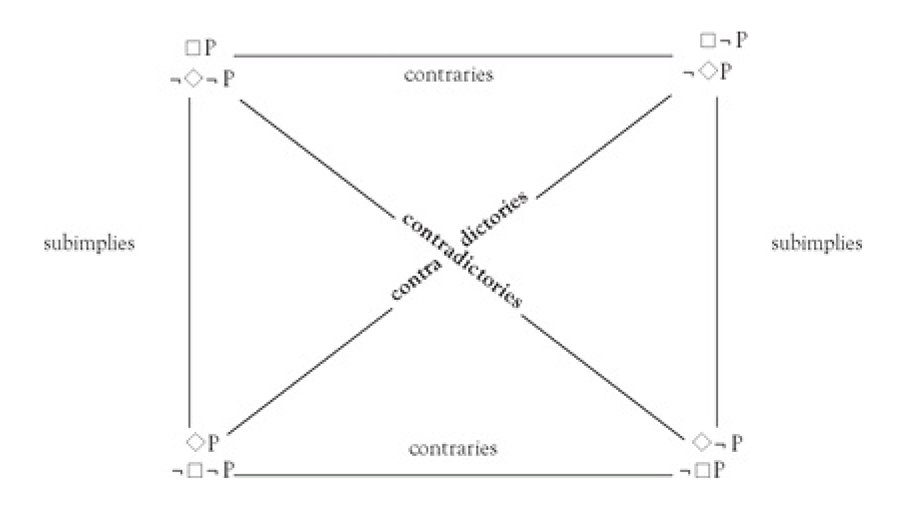
Ahora bien, si **P** es necesariamente falso, entonces posiblemente no podría ser verdad. Dejando ◇ reposar por el modo de posibilidad, podemos ver que

□ ¬ **P** es lógicamente equivalente a ¬ ◇**P** , que puede leerse como "No es posible, **P** ".

Esto quiere decir que es imposible que **P** sea verdad. Lo contradictorio de ¬ ◇**P** es ◇**P** , o "Posiblemente, **P** ". Ahora bien, si **P** es necesariamente verdadero, obviamente también es posiblemente cierto; De lo contrario su verdad sería imposible. Entonces □ **P** implica ◇**P** ; pero excluye la verdad de ◇ ¬ **p** . De hecho, □ **P** es equivalente a ¬ ◇¬ **P** . Es decir, si **P** es necesariamente cierto, entonces es imposible que **P** sea falso. Si, por otro lado, es posible que **P** sea verdadero y posible para **P** para ser falso, entonces **P** es una **declaración contingente** , ya sea contingentemente verdadera o contingentemente falsa. Por lo tanto,

podemos construir un cuadrado de oposición útil (figura 2.2) que muestre contradicciones, contrarios y subimplicaciones.

Fig. 2.2 Escuadra de oposición para declaraciones modales.



El cuadrado nos muestra que "Necesariamente, **P** " (simbolizado ya sea como □ **P** o como ¬ ◇¬ **P**) es contradictorio con "Posiblemente, no- **P** " (simbolizado como sea ◇¬ **P** o como ¬ □ **P**), de modo que si uno de estas afirmaciones son ciertas, las otras son falsas. Y "Necesariamente, no **P** " (□ ¬ **P** o ¬ ◇**P**) es la contradictoria de "Posiblemente, **P** " (◇**P** o ¬ □ ¬ **P**), de modo que si una de estas afirmaciones es verdadera, la otra es falsa. También vemos que "Necesariamente, **P** " es lo contrario a "Necesariamente, no **P**, "Para que estas dos afirmaciones no puedan ser verdaderas, aunque (a diferencia de las contradicciones) ambas podrían ser falsas (a saber, si **P** es contingente y por lo tanto no es necesariamente verdadera ni necesariamente falsa). También vemos que "Posiblemente, **P** " y "Posiblemente, no **P** " son contrarios, en el sentido de que no pueden ser falsos (porque si ◇¬ **P** , por ejemplo, fuera falso, entonces ¬ ◇ ¬ **P** sería verdadero, que es equivalente a □ **P** , lo que implica que ◇ **P** es verdadero, al contrario de ◇¬ **P**), aunque ambos podrían ser verdad (es decir, si **P** es una declaración contingente). Finalmente,

vemos que si □ **P** es verdadero, entonces ◇**P** también es verdadero, y si □ ¬ **P** es verdadero, entonces ◇¬ **P también** es verdadero.

En los últimos años, se ha dado una interpretación llamada **semántica de mundos posibles** a la sintaxis modal, que ilustra vívidamente las nociones modales clave. Un **mundo posible** es una forma en que el mundo podría ser. Uno puede pensar en un mundo posible como una descripción máxima de la realidad; nada queda fuera Puede considerarse como un estado de cosas máximo, que incluye todos los demás estados de cosas o su complemento, o como una enorme conjunción compuesta por cada declaración o su contradicción. Estos estados de cosas o declaraciones deben ser compositivos, es decir, que puedan obtenerse juntos o ser verdaderos juntos, de lo contrario no constituirían un mundo posible. Por otra parte, tal estado máximo de cosas debe ser **actualizable** o capaz de ser real. Justo lo que eso significa no está claro. Algunos filósofos consideran que la actualización significa **una posibilidad lógica estricta,** mera libertad de contradicción. Otros se resisten, considerando que tal comprensión de la actualización es demasiado generosa. Para tomar prestado el ejemplo de Plantinga, la declaración "El primer ministro es un número primo" es estrictamente lógicamente coherente, pero tal estado de cosas no es actualizable. Plantinga prefiere interpretar la capacidad de actualización en términos de **posibilidad lógica amplia**, una noción que deja indefinido pero que simplemente ilustra. La situación se complica aún más por la hipótesis del teísmo, ya que si la existencia de Dios es necesaria, algunos mundos que parecen intuitivamente lógicamente posibles pueden no ser actualizables porque Dios, necesariamente, no los actualizaría. Por ejemplo, un mundo en el que todos los seres humanos rechazan libremente el plan de salvación de Dios y no logran alcanzar el cielo parece ser lógicamente posible en términos generales, pero puede que no sea actualizable porque Dios es esencialmente demasiado bueno para actualizar ese mundo. Tales problemas han llevado a algunos pensadores a diferenciar entre una posibilidad lógica amplia y una posibilidad **metafísica**, o actualizabilidad. En cualquier caso, estos debates dejan en claro que las semánticas de los mundos

posibles no explican ni fundamentan nuestras nociones modales, sino que, en el mejor de los casos, las ilustran.

En la posible semántica de mundos posibles, la verdad se interpreta en términos de verdad en todos los mundos posibles. Decir que una afirmación **P** es verdadera en un mundo posible ***W*** es decir que si ***W*** fuera real, entonces **P** sería verdadera. De modo que una *verdad necesaria* es aquella que es verdadera, independientemente del mundo posible que sea real. *La verdad posible* se interpreta como verdad en al menos un mundo posible. *La falsedad necesaria* se entiende como verdad en ningún mundo posible o, en otras palabras, una declaración es falsa en todo mundo posible. *Posible falsedad* es una afirmación de ser falsa en al menos un mundo posible. Una afirmación que es verdadera en algunos mundos y falsa en otros es contingentemente verdadera o falsa.

Se debe tener cuidado al tratar con las declaraciones modales porque a veces es ambiguo si la necesidad en cuestión es *de dicto* o *de re.* **La necesidad *de dicto*** es la necesidad atribuida a una declaración (un *dictamen*) que es verdadera en todos los mundos posibles. **La necesidad *de re*** es la necesidad de una cosa (un *res*) poseer una cierta propiedad, o en otras palabras, una cosa es tener una propiedad esencialmente. Si algo tiene una propiedad esencialmente, entonces lo tiene en todos los mundos posibles en los que es cierto que esto existe, incluso si esto no existe en todos los mundos posibles. Entonces, por ejemplo, cuando se dice: "Necesariamente, Sócrates es un ser humano", no significa que la afirmación "Sócrates es un ser humano" sea cierta en todos los mundos posibles, porque Sócrates no existe en todos los mundos posibles. . Más bien, lo que se quiere decir es que Sócrates es esencialmente humano. A veces la ambigüedad se agrava. Por ejemplo, "Necesariamente, Dios es bueno" podría tomarse para afirmar que la declaración "Dios es bueno" es verdadera en todos los mundos posibles o que Dios es esencialmente bueno (incluso si hay mundos posibles en los que no existe) o ambos.

Todas las reglas de inferencia que aprendimos en nuestra sección sobre lógica sentencial tienen sus contrapartes modales. Por ejemplo, Modal *ponus ponens* es una forma de inferencia válida:

1. $\Box (P \rightarrow Q)$
2. $\Box P$
3. $\Box Q$

Por lo tanto, uno no necesita aprender un nuevo conjunto de reglas.

El problema viene, sin embargo, en argumentos que tienen una mezcla de premisas modales y no modales. Aquí los errores son fáciles, y deseamos alertar al lector de algunas de las falacias modales más frecuentes a tener en cuenta. Como veremos más adelante (cap. 26), se han extraído conclusiones metafísicas y teológicas extremadamente importantes sobre la base de estas falacias seductoras. Una falacia común es la siguiente inferencia:

1. $\Box (P \vee \neg P)$
2. $\Box P \vee \Box \neg P$

Este patrón de inferencia subyace en muchos argumentos para el fatalismo. Por ejemplo, se piensa: "Necesariamente, o moriré en el bombardeo o no moriré en el bombardeo". Pero entonces, ¿por qué tomar precauciones, ya que nada de lo que hago puede hacer una diferencia? ”El fatalista asume erróneamente que su muerte necesariamente o su muerte necesariamente no se debe a la necesidad compuesta de su muerte o no. Los filósofos medievales eran conscientes de esta falacia y la calificaron de confusión de **necesidad *en sensu composito*** (en el sentido compuesto) y **necesidad *en sensu diviso*** (en el sentido dividido).

Una confusión similar de necesidad compuesta (o no distribuida) y dividida (o distribuida) está involucrada en la inferencia falaz:

1. $\Box (P \vee Q)$
2. $\neg Q$
3. $\Box P$

Alguien podría razonar erróneamente lo siguiente: "Necesariamente, o Dios ha querido que ***x*** suceda, o bien ***x*** no sucederá. Pero ***x*** sucedió. Por lo tanto, necesariamente Dios ha querido que ***x*** ocurra ”. Sin embargo, no sigue que Dios *necesariamente* ha querido que ***x*** ocurra, sino

simplemente que Dios *ha* querido que ***x*** suceda. Para de (1) y (2) solo se deduce que **P** es verdad, no necesariamente que es verdad.

Finalmente, una falacia modal muy común involucra el *modus ponens:*

1. □ **(P → Q)**
2. **P**
3. □ **Q**

Esta falacia está involucrada en razonamientos como los siguientes: “Necesariamente, si Cristo predijo la traición de Judas, entonces Judas traicionaría a Jesús. Cristo, de hecho, predijo la traición de Judas. Por lo tanto, era necesario que Judas traicionara a Jesús, lo que destruye la libertad de Judas ”. Pero nuevamente, de (1) y (2) solo se deduce que Judas traicionaría a Jesús, no que lo haría necesariamente. Por lo tanto, la necesidad de que las predicciones de Cristo sean precisas y su predicción de la traición de Judas no requieren la traición de Judas. Los filósofos medievales también descubrieron esta falacia y la etiquetaron confundiendo las ***Necesitas Consecuencias*** (necesidad de las consecuencias o la inferencia) con las ***Necesitas Consecuencias*** (necesidad de la consecuente). Es decir, la inferencia de **Q.** desde las instalaciones □ **(P → Q)** y **P** es necesario de acuerdo con *modus ponens;* pero **Q en** sí, el consecuente del condicional □ **(P → Q)** no es necesario en sí mismo.

Un ojo cauteloso ante estas falacias modales ayudará en gran medida al lector a pensar con precisión sobre varios problemas filosóficos.

2.1.4 LOGICA CONTRAFACTUAL

Los contrafactuales son declaraciones condicionales en el estado de subjuntivo, y tienen una lógica propia. Tales condicionales son curiosamente diferentes de sus contrapartes indicativas. Comparar, por ejemplo,

1. Si Oswald no le disparó a Kennedy, entonces alguien más lo hizo.
2. Si Oswald no le hubiera disparado a Kennedy, entonces alguien más lo habría hecho.

El condicional indicativo (1) es evidentemente cierto a la luz de la muerte de Kennedy. Pero el condicional contrafactual (2) no es en absoluto verdadero; por el contrario, parece muy probable que si Oswald no hubiera disparado al presidente, entonces la caravana de Kennedy habría procedido sin incidentes. Los contrafactuales se llaman así porque el antecedente y el consecuente del condicional son contrarios a los hechos. Pero no todos los **condicionales subjuntivos** son estrictamente contrafactuales. En **condicionales deliberativos.**, por ejemplo, tenemos algún antecedente con vistas a discernir sus consecuencias, como resultado de lo cual podemos tomar el curso de acción descrito en el antecedente, para que el consecuente se convierta en realidad. Por ejemplo, como resultado de pensar "Si dejara de fumar, entonces mi aliento olería mejor", uno decide dejar de fumar y su respiración mejora. No obstante, el término *contrafactuales* se utiliza ampliamente para abarcar todos los condicionales subjuntivos.

Los contrafactuales se presentan en dos clases:
los **contrafactuales "podrían"** y
los **contrafactuales "podrían"** . El primer estado indicaría qué sucedería si el antecedente fuera verdadero, mientras que el último indicara qué sucedería si el antecedente fuera verdadero. El símbolo de conexión sentencial que se usa a menudo para contrafactuales "sería" es □ →. Un "sería" contrafactual es simbolizado

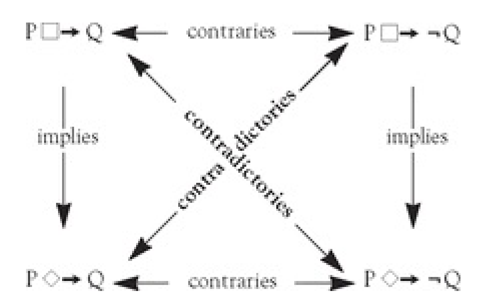
$$\mathbf{P} \;\Box\!\rightarrow\; \mathbf{Q},$$

donde **P** y **Q** son oraciones indicativas, y se lee "Si fuera el caso de **P** , entonces sería el caso de **Q** ". Del mismo modo, se simboliza un "factfact" contrafactual

$$\mathbf{P} \;\Diamond\!\rightarrow\; \mathbf{Q},$$

y se lee, "Si fuera el caso de **P** , entonces podría ser el caso de que **Q** ". "Los contrafactuales" Podrían "no deben confundirse con condicionales subjuntivos que involucran la palabra" podrían ". Se podría tomar" podría "para expresar mera posibilidad y también lo es un constituyente de una declaración modal que expresa una posible verdad. La distinción es importante porque el hecho de que algo pueda suceder en ciertas circunstancias no implica que pueda suceder en esas circunstancias. "Poder" es más restrictivo que "podría" e indica una opción real y real bajo las circunstancias, no una posibilidad lógica. En la lógica contrafactual, **P** ◇ → **Q** se define simplemente como la contradictoria de **P** □ → ¬ **Q**, es decir, como ¬ **(P** □ → ¬ **Q)** . Por lo tanto, aunque **P** □ → ¬ **Q** es lógicamente incompatible con **P** ◇ → **Q** , sigue siendo cierto que si **P** fuera el caso todavía *podría* darse el caso de que **Q** . También podemos construir un cuadrado de oposición para afirmaciones contrafactuales (ver figura 2.3).

Fig. 2.3 Escuadra de oposición para afirmaciones contrafactuales.



No hay una semántica realmente satisfactoria para condicionales contrafactuales. Pero a falta de una mejor alternativa, la mayoría de los filósofos usan la semántica de Stalnaker-Lewis. Dado que los contrafactuales son declaraciones contingentes (los contrafactuales necesarios se reducen a condicionales indicativos), son verdaderos o falsos en relación con un mundo posible. Por conveniencia, tomaremos el mundo real como nuestro punto de partida. Luego, uno

divide otros mundos posibles en esferas concéntricas de mundos centrados en nuestro mundo sobre la base de una relación de similitud con el mundo real, estando los mundos más similares en la esfera más cercana. Ahora consideramos los mundos en la esfera más cercana en la que el antecedente de nuestro contrafactual es verdadero. Si en todos los mundos en los que el antecedente es verdadero, el consecuente también es verdadero, entonces un "sería" contrafáctico **P** □→ **Q** es cierto. Si en algunos de los mundos en los que el antecedente es verdadero, el consecuente también es verdadero, entonces un "poder" contrafáctico **P** ◇→ **Q** es verdadero.

Tal semántica es inadecuada, entre otras razones, porque no puede lidiar con contrafactuales que tienen antecedentes imposibles (a veces llamados **contraposibles**). Dado que las afirmaciones imposibles no son verdaderas en ningún mundo posible, ninguna esfera de mundos, por muy distante que sea, contendrá mundos en los que el antecedente es verdadero. Pero, entonces, todos esos hechos hipotéticos se vuelven trivialmente verdaderos porque en todos los mundos en la esfera más cercana en la que el antecedente es verdadero, el consecuente también es verdadero; es decir, no hay una esfera de mundos que permitan el antecedente en el que el consecuente no sea verdadero. Pero tal resultado es altamente contradictorio. Para considerar los dos condicionales

1. Si Dios no existiera, el universo no existiría.
2. Si Dios no existiera, el universo todavía existiría.

Si Dios existe necesariamente, entonces el antecedente de (1) y (2) es imposible. Pero en ese caso, en la semántica habitual, tanto (1) como (2) son trivialmente ciertos. Pero seguramente eso no es correcto. (1) parece ser la verdad sobria sobre el mundo, y (2) parece claramente falso. Por lo tanto, la semántica consuetudinaria no es adecuada. A falta de una mejor alternativa, podemos seguir empleando la semántica habitual, pero uno debe tomar con un grano de sal las objeciones filosóficas a una posición metafísica que se basa en la semántica acostumbrada para condicionales contrafactuales.

La lógica contrafactual es peculiar porque ciertas reglas de inferencia no se aplican a ella que se aplican a la lógica sentencial. Por ejemplo, aunque nuestro amado *modus ponens* y *modus tollens se* sostienen para condicionales contrafactuales, el silogismo hipotético no lo hace. No es válido argumentar:

1. **P** □→ **Q**
2. **Q** □→ **R**
3. **P** □→ **R**

Por lo tanto, sería una falacia razonar: "Si Billy Graham se hubiera casado con otra mujer, estaría teniendo relaciones sexuales con alguien que no fuera Ruth. Si Billy Graham estuviera teniendo relaciones sexuales con alguien que no sea Ruth, sería un adúltero. Por lo tanto, si Billy Graham se hubiera casado con otra mujer, sería un adúltero ”. Las dos primeras afirmaciones son ciertas, pero la conclusión claramente no se desprende de ellas.

En la lógica proposicional **P** → **Q** es equivalente a **¬ Q** → **¬ P** . Pero en la lógica contrafactual, esta equivalencia falla. No es válido argumentar de la siguiente manera:

1. **P** □→ **Q**
2. **¬ Q** □→ **¬ P**

Por ejemplo, sería una falacia pensar: "Si Bonds hubiese joneado, los Gigantes todavía habrían perdido". Por lo tanto, si los Gigantes hubieran ganado, Bonds aún no habría conectado un jonrón ".

Finalmente, hay una falacia en la lógica contrafactual llamada "fortalecimiento del antecedente":

1. **P** □→ **Q**
2. **P & R** □→ **Q**

Por lo tanto, sería una falacia argumentar lo siguiente: “Si dejara de fumar, mi aliento olería mejor. Por lo tanto, si tuviera que dejar de fumar y empezar a comer ajo crudo, mi aliento olería mejor ".

Por otro lado, hay algunas formas de argumento que son válidas en la lógica hipotética que son particularmente útiles en los casos en que

no se puede utilizar el silogismo hipotético. Por ejemplo, es válido argumentar.

1. **P □→ Q**
2. **P & Q □→ R**
3. **P □→ R**

Plantinga ha empleado esta forma de argumento para tratar una versión teísta de un problema en la teoría de la decisión llamada la paradoja de Newcomb.[13] Se le presenta dos cajas *A* y *B* y se le da la opción de tener el contenido de cualquiera de ambas casillas, o simplemente de *una* sola. Aquí está el problema: usted sabe que hay $ 1,000 en el recuadro *B.* Si elige solo el recuadro *A,* entonces Dios conocerá de antemano su elección y colocará $ 1,000,000 en *A.* Pero si es codicioso y elige ambas cajas, entonces Dios conocerá esto de antemano y así no poner nada en la casilla *A.* El dinero ya está o no está en *A.* ¿Qué debes elegir? Plantinga argumenta que debe elegir únicamente el recuadro *A* sobre la base del siguiente razonamiento:

1. Si tuvieras que elegir ambas casillas, Dios habría creído que elegirías ambas casillas.
2. Si tuvieras que elegir ambas cajas y Dios creyera que elegirías ambas cajas, entonces Dios no habría puesto dinero en *A.*
3. Por lo tanto, si tuviera que elegir ambas cajas, Dios no habría puesto dinero en *A.*

(Un argumento paralelo muestra que si tuviera que elegir *A* solo, entonces Dios habría puesto $ 1,000,000 en *A.* Entonces, la elección de una sola caja es la estrategia ganadora.) Este razonamiento tiene una aplicación importante al problema del conocimiento previo divino y la libertad humana. .

Otra forma de inferencia válida es

1. **P □→ Q**
2. **Q □→ P**
3. **Q □→ R**
4. **P □→ R**

Thomas Flint ha empleado este patrón de inferencia de manera rentable en su trabajo sobre la divina providencia.[14] Razona de la siguiente manera:

1. Si Pablo cortara el césped el próximo sábado, entonces Dios habría sabido de antemano que Pablo cortaría el césped el próximo sábado.
2. Si Dios supiera de antemano que Paul cortaría el césped el próximo sábado, entonces Paul cortaría el césped el próximo sábado.
3. Si Dios supiera de antemano que Paul cortaría el césped el próximo sábado, entonces Dios evitaría que llueva.
4. Si Pablo cortara el césped el próximo sábado, entonces Dios evitaría que llueva.

Tal razonamiento juega un papel vital en el relato Molinista de la divina providencia (cap. 28).

Un último patrón de inferencia válido de la nota combina premisas contrafactuales y modales:

1. $\mathbf{P} \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \mathbf{Q}$
2. $\Box\, (\mathbf{Q} \rightarrow \mathbf{R})$
3. $\mathbf{P} \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \mathbf{R}$

Una vez más, Flint emplea esta forma de argumento de manera provechosa en sus discusiones sobre la divina providencia. Razona:

1. Si Pablo cortara el césped el próximo sábado, entonces Dios evitaría que llueva.
2. Necesariamente, si Dios evita que llueva, entonces no lloverá el próximo sábado.
3. Por lo tanto, si Paul cortara el césped el próximo sábado, entonces no lloverá el próximo sábado.

Cabe señalar, sin embargo, que los filósofos que creen que existen contraposibles no trivialmente verdaderos (contrafactuales con antecedentes imposibles) rechazan este patrón de inferencia. Porque si este patrón de inferencia es válida, entonces se puede mostrar que

□ **(P → Q)** implica que **P** □→ **Q**.[15] Pero esta implicación no siempre es válida si existen contraposibles no triviales verdaderos. La clave para comprender aquí es darse cuenta de que si **P** es una afirmación imposible (necesariamente falsa), entonces **P** implica necesariamente cualquier cosa y todo. Entonces, si **P** es una afirmación imposible, entonces es cierto que □ **(P → Q)**, no importa lo que **Q** represente. Entonces, por ejemplo, es cierto que "Necesariamente, si Dios no existe, el universo no existe" y "Necesariamente, si Dios no existe, el universo existe de todos modos". Pero si hay contraposibles no trivialmente verdaderos, no se desprende de la verdad de "Necesariamente, si Dios no existe, el universo existe de todos modos" que "Si Dios no existiera, entonces el universo existiría de todos modos". Por lo tanto, si hay contraseables no trivialmente verdaderos, entonces es no es el caso de que □ **(P → Q)** implique que **P** □→ **Q**. Pero si esa implicación falla, entonces también falla el patrón de inferencia transitiva que implica esta implicación. Aún así, con contrafactuales comunes al menos, el patrón de inferencia es inobjetable. Estas tres formas de argumento pueden ayudar a uno a hacer un argumento transitivo sin apelar al silogismo hipotético inválido.

Solo hemos arañado la superficie del campo de la lógica, pero nuestro objetivo no ha sido examinar el campo, ni siquiera de manera superficial, sino más bien proporcionar a los lectores un conocimiento básico de algunas reglas de inferencia para ayudarles a evaluar los argumentos que encuentran. en la formulación de buenos argumentos propios.

2.1.5 fallas informales

Un buen argumento deductivo, se recordará, debe ser no solo formalmente válido sino también informalmente válido. En la práctica, la principal **falacia informal** para estar en alerta es la falacia llamada *petitio principii* (palabras). A veces esta falacia también se

llama razonamiento circular. Si uno razona en un círculo, la conclusión de su argumento se toma como una de las premisas en algún lugar del argumento. Aunque esto suceda, es muy poco probable que un pensador sofisticado se haga la pregunta de una manera tan descarada como esa. Más bien, la mendicidad de preguntas generalmente ocurre de una manera más sutil. Podemos decir que una persona plantea la pregunta de si su única razón para pensar que una premisa en un argumento es verdadera es su creencia de que la conclusión es verdadera. Considere el siguiente argumento para la existencia de Dios:

1. O Dios existe o la luna está hecha de queso verde.
2. La luna no está hecha de queso verde.
3. Por lo tanto, Dios existe.

Este es un argumento lógicamente válido, que tiene la forma de inferencia de silogismo disyuntivo ($P \vee Q$; $\neg Q$; por lo tanto, P). Además, los teístas considerarán las premisas como verdaderas (recuerde que para $P \vee Q$ para ser verdad, solo un disyuntivo necesita ser verdad). Por lo tanto, lo anterior es un argumento sólido para la existencia de Dios. ¡Pero tal argumento difícilmente rivalizará con una de las cinco formas de Thomas Aquinas de probar la existencia de Dios! La razón para el fracaso del argumento es que es un ruego de preguntas: la única razón para pensar que (1) es verdadera es que ya se cree que (3) es verdadera. Por lo tanto, lejos de servir como una prueba de que Dios existe, el argumento será considerado como poco sólido o no convincente por cualquier persona que aún no esté convencida de que Dios existe. Esta forma sutil de petición de preguntas continúa y necesita ser expuesta.

Hay muchas otras falacias informales en la argumentación; pero a pesar de su alto perfil en los textos sobre el pensamiento crítico, en realidad no es probable encontrarlos a menudo en un trabajo filosófico serio. Aún así, una pareja vale la pena mencionar:

Falacia genética. Esta es la falacia de argumentar que una creencia es errónea o falsa debido a la forma en que se originó. Algunos sociobiólogos, por ejemplo, parecen cometer esta

falacia cuando afirman que, dado que las creencias morales están determinadas por influencias biológicas y sociales, esas creencias no son objetivamente verdaderas. O, de nuevo, algunos ateos aún intentan invalidar la creencia teísta sobre la base de que se originó por miedo o ignorancia. Cómo o por qué una creencia llegó a ser sostenida es simplemente irrelevante para la verdad o falsedad de la proposición que es el objeto de esa creencia.

Argumento de la ignorancia. Esta es la falacia de argumentar que una afirmación es falsa porque no hay pruebas suficientes de que la afirmación sea cierta. Nuestra ignorancia de la evidencia de la verdad de un reclamo no implica la falsedad del reclamo.

Equívoco. Esta es la falacia de usar una palabra de tal manera que tenga dos significados. Esta falacia se comete en el siguiente argumento: “Sócrates es un griego; El griego es un idioma; por lo tanto, Sócrates es un lenguaje ”. El peligro de equivocación debería motivarnos a definir los términos en nuestros argumentos lo más claramente posible. Al ofrecer definiciones cuidadosas y usar palabras de manera unívoca, podemos aclarar los cargos de que hemos cometido esta falacia.

Anfibolios. Esta es la falacia de formular nuestras premisas de tal manera que su significado sea ambiguo. Por ejemplo, la declaración "Si Dios quiere ***x***, entonces necesariamente ***x*** ocurrirá" es anfibolosa. ¿Queremos decir "□ (Dios quiere ***x*** → ***x*** sucederá)" o "Dios quiere ***x*** → □ (***x*** sucederá)"? Nuevamente, para evitar los errores de razonamiento que resultarán de la formulación ambigua de los locales, debemos tener mucho cuidado al expresarlos. Una de las tareas principales del análisis filosófico no es solo la definición cuidadosa de los términos, sino también la diferenciación de los diferentes significados que una premisa en un argumento podría tener y luego evaluar su plausibilidad respectivamente.

Composición. Esta es la falacia de inferir que un todo tiene una cierta propiedad porque todas sus partes tienen esa propiedad. Por supuesto, a veces los conjuntos tienen las propiedades de sus partes, pero es falaz inferir que un todo tiene una propiedad solo porque cada parte tiene. Esta falacia parece ser cometida por aquellos que argumentan que debido a que cada parte de un pasado infinito puede

ser "atravesada" para alcanzar el presente, por lo tanto, todo el pasado infinito puede ser atravesado.

Existen decenas de tales falacias informales, pero las anteriores son algunas de las más comunes a las que hay que prestar atención y evitar.

2.2 LOCALES VERDADEROS

Poco debe decirse a modo de aclaración de este criterio de un buen argumento deductivo. La validez lógica es una condición necesaria de un argumento convincente, pero no una condición suficiente. Para que un argumento sea sólido, no solo debe ser válido sino que sus premisas también deben ser ciertas. El punto principal a tener en cuenta aquí es que uno no debe confundir el estado epistémico de las premisas (su conocimiento) con su estado alético o valor de verdad. Para ser sólidos, las premisas de un argumento deben ser verdaderas, pero su verdad podría no ser simplemente incierta, sino totalmente desconocida para nosotros. Por supuesto, si somos completamente ignorantes de la verdad de las premisas, el argumento será de poca utilidad para nosotros, incluso si es, para nosotros, un sonido desconocido. Pero si estamos justificados para creer que las premisas son verdaderas, entonces el argumento nos garantiza aceptar la conclusión.

2.3 LOCALIZA MÁS PLAUSIBLE QUE SUS RECHAZOS

Un argumento puede ser sólido e informalmente válido y, sin embargo, no es un buen argumento. Para que el argumento sea bueno, las premisas deben tener un estado epistémico particular para nosotros. Pero, ¿qué tipo de estado es ese? La certeza es un ideal irreal e inalcanzable. Si exigiéramos la certeza de la verdad de las premisas de un argumento, el resultado para nosotros sería el escepticismo. La verosimilitud o la probabilidad epistémica pueden considerarse suficientes, pero la plausibilidad no parece ser una condición necesaria ni suficiente de un buen argumento. No es necesario porque, en algunos casos, tanto la premisa como su negación (o contradictoria) pueden parecer improbables. Uno piensa en premisas concernientes a la naturaleza del reino subatómico como lo describe la física cuántica, por ejemplo. Por otra parte, tampoco es suficiente la plausibilidad porque tanto la premisa como su negación pueden tener la misma plausibilidad o la negación puede tener incluso más plausibilidad que una premisa bastante plausible. Esto sugiere que lo que buscamos es un criterio comparativo: las premisas en un buen argumento tendrán una mayor plausibilidad que sus respectivas negaciones.

Ahora bien, la plausibilidad es en gran medida una noción dependiente de la persona. Algunas personas pueden encontrar una premisa plausible y otras no. En consecuencia, algunas personas estarán de acuerdo en que un argumento en particular es bueno, mientras que otros dirán que es un argumento malo. Dados nuestros diversos antecedentes y sesgos, deberíamos esperar tales desacuerdos. Obviamente, los argumentos más persuasivos serán aquellos que se basan en premisas que cuentan con el respaldo de pruebas ampliamente aceptadas o que parecen ser intuitivamente verdaderas. Pero en casos de desacuerdo, simplemente tenemos que profundizar y preguntar qué razones tenemos para pensar que una premisa es verdadera o falsa. Cuando lo hacemos, podemos descubrir que somos nosotros los que hemos cometido el error. ¡Después de todo, uno puede presentar malos argumentos para una conclusión verdadera! Pero podríamos

encontrar, en cambio, que nuestro interlocutor no tiene una buena razón para rechazar nuestra premisa o que su rechazo se basa en información errónea, ignorancia de la evidencia o objeción falaz. En tal caso, podemos persuadirlo dándole mejor información o evidencia o corrigiendo suavemente su error. O podemos encontrar que la razón por la que niega nuestra premisa es que no le gusta la conclusión a la que está conduciendo, y para evitar esa conclusión, niega una premisa que realmente debería encontrar bastante plausible. ¡Irónicamente, es así posible, como ha observado Plantinga, pasar a alguien del conocimiento a la ignorancia presentándole un argumento válido basado en premisas que él sabe que son ciertas! En tal caso, podemos persuadirlo dándole mejor información o evidencia o corrigiendo suavemente su error. O podemos encontrar que la razón por la que niega nuestra premisa es que no le gusta la conclusión a la que está conduciendo, y para evitar esa conclusión, niega una premisa que realmente debería encontrar bastante plausible. ¡Irónicamente, es así posible, como ha observado Plantinga, pasar a alguien del conocimiento a la ignorancia presentándole un argumento válido basado en premisas que él sabe que son ciertas! En tal caso, podemos persuadirlo dándole mejor información o evidencia o corrigiendo suavemente su error. O podemos encontrar que la razón por la que niega nuestra premisa es que no le gusta la conclusión a la que está conduciendo, y para evitar esa conclusión, niega una premisa que realmente debería encontrar bastante plausible. ¡Irónicamente, es así posible, como ha observado Plantinga, pasar a alguien del conocimiento a la ignorancia presentándole un argumento válido basado en premisas que él sabe que son ciertas!

3 RAZONAMIENTO INDUCTIVO

Hasta este punto nos hemos centrado solo en el razonamiento deductivo. En un sólido argumento deductivo, la conclusión se deriva necesariamente de las premisas: si las premisas son verdaderas y la forma de inferencia es válida, entonces es imposible que la conclusión sea falsa. Vale la pena observar que un argumento que tiene una forma deductiva es irrelevante para el estado epistémico de las premisas y la conclusión. La diferencia entre un argumento deductivo y uno inductivo no se encuentra en el grado en que se acercan a la prueba demostrativa de alguna conclusión. Un buen argumento deductivo puede llegar a una conclusión solo ligeramente epistémicamente probable si sus premisas están lejos de ser ciertas, mientras que un argumento inductivo podría darnos evidencia abrumadora y, por lo tanto, confianza en su conclusión. Este hecho es especialmente evidente cuando reflexionamos que algunas de las premisas en un argumento deductivo pueden establecerse sobre la base de evidencia inductiva. Por lo tanto, contrariamente a la impresión que se da a veces, la forma inductiva o deductiva de un argumento no es una indicación de la certeza de la conclusión del argumento.

Un argumento inductivo es uno para el cual es posible que las premisas sean verdaderas y no se hagan inferencias inválidas, y sin embargo la conclusión todavía sea falsa. Un buen argumento inductivo debe, como un buen argumento deductivo, tener verdaderas premisas que sean más plausibles que sus contradictorios y que sean informalmente válidas. Pero debido a que la verdad de sus premisas no garantiza la verdad de sus conclusiones, no se puede hablar adecuadamente de que sean formalmente válidas o no válidas. En tal razonamiento, se dice que la evidencia y las reglas de inferencia "subestiman" la conclusión; es decir, hacen la conclusión plausible o probable, pero no garantizan su verdad. Aquí hay un ejemplo de un buen argumento inductivo:

1. Los grupos A, B y C estaban compuestos por personas similares que padecían la misma enfermedad.

2. Al grupo A se le administró cierto medicamento nuevo, al grupo B se le administró un placebo y al grupo C no se le administró ningún tratamiento.
3. La tasa de muerte por la enfermedad fue posteriormente menor en el grupo A en un 75% en comparación con ambos grupos B y C.
4. Por lo tanto, el nuevo medicamento es eficaz para reducir la tasa de mortalidad por dicha enfermedad.

La conclusión es bastante probable basada en la evidencia y las reglas del razonamiento inductivo, pero no es inevitablemente verdadera; tal vez las personas en el grupo A tuvieron suerte o alguna variable desconocida causó su mejoría.

3.1 EL TEOREMA DE BAYES

Aunque el razonamiento inductivo es parte integral de la vida cotidiana, la descripción de dicho razonamiento es un tema de controversia entre los filósofos. Una forma de entender el razonamiento inductivo es mediante el **cálculo de probabilidad** . Los teóricos de la probabilidad han formulado varias reglas para calcular con precisión la probabilidad de afirmaciones o eventos particulares dada la verdad o la ocurrencia de ciertas otras afirmaciones o eventos. Dichas probabilidades se denominan **probabilidades condicionales** y se simbolizan como Pr (A / B). Esto se debe leer como la probabilidad de *A* en *B,* o *A* dada *B,* donde *A* y *B*representar declaraciones o eventos particulares. Las probabilidades oscilan entre 0 y 1, donde 1 representa la probabilidad más alta y 0 la probabilidad más baja. Por lo tanto, un valor> .5 indica alguna probabilidad positiva de una declaración o evento y < .5 alguna improbabilidad, mientras que .5 indicaría un equilibrio preciso entre los dos.

Muchos de los casos típicos de razonamiento inductivo involucran inferencias de casos de muestra a generalizaciones, por ejemplo, la probabilidad de que Jones contraiga cáncer de pulmón dado que él es un fumador, y por lo tanto tienen mayor relevancia para las preocupaciones científicas que para las filosóficas. Aun así, una posición filosófica puede constituir una hipótesis, y se puede argumentar que esa hipótesis es más probable que no, o más probable que una hipótesis filosófica particular en particular, dados otros hechos tomados como evidencia de uno. En tales casos, el filósofo puede recurrir al **teorema de Bayes** , que establece fórmulas para calcular la probabilidad de una hipótesis (H) sobre una evidencia dada (E).

Una forma del teorema de Bayes es la siguiente:

$$\Pr(H/E) = \frac{\Pr(H) \times \Pr(E/H)}{\Pr(H) \times \Pr(E/H) + \Pr(\neg H) \times \Pr(E/\neg H)}$$

Para calcular la probabilidad de H / E, insertamos valores numéricos para las diversas probabilidades en el numerador y el denominador. En discusiones filosóficas, a diferencia de científicas, esto suele ser imposible de hacer con precisión, por lo que debemos contentarnos con aproximaciones vagas como "altamente improbable" (que se representa como << .5) o "altamente probable" (que se representa como >>. 5) o "aproximadamente par" (que se representa como ≈.5). Tales aproximaciones vagas pueden ser útiles para argumentar la hipótesis de uno.

En el numerador multiplicamos la probabilidad intrínseca de H por el poder explicativo de H (E / H). La probabilidad intrínseca de H no significa la probabilidad de que H se tome en completo aislamiento, sino simplemente de forma aislada de la evidencia específica E. La probabilidad intrínseca de H es la probabilidad condicional de H en relación con nuestro conocimiento de fondo general (B), o Pr (MEDIA PENSIÓN). De manera similar, B está implícito en el poder explicativo de H (E / H y B). La fórmula toma B tácitamente como se supone. El Pr (E / H) registra nuestra expectativa racional de E dado que H es el caso. Si E sería sorprendente en H, entonces Pr (E / H) < .5, mientras que si no nos sorprende encontrar E, dado H, entonces Pr (E / H) es> .5.

En el denominador de la fórmula, tomamos el producto de la probabilidad intrínseca y el poder explicativo de H y le agregamos el producto de la probabilidad intrínseca y el poder explicativo de la negación de H. Observe que cuanto más pequeño sea este último producto, mejor será para la hipótesis de uno. Porque en el caso límite que Pr (¬H) × Pr (E / ¬H) es cero, entonces el numerador y el denominador tienen el mismo número, de modo que la relación es igual a 1, lo que significa que la hipótesis de uno es cierta dada la evidencia. Entonces, uno querrá argumentar que mientras la hipótesis tiene una gran probabilidad intrínseca y un poder explicativo, la negación de la hipótesis tiene una probabilidad intrínseca y un poder explicativo bajos.

Una de las dificultades al usar la forma anterior del teorema de Bayes para argumentar de manera inductiva es que la negación de la hipótesis de uno comprende una diversidad de alternativas que puede ser difícil demostrar que H es más probable que no. Por ejemplo, si H es la hipótesis teísta de que Dios existe, entonces ¬H no es simplemente naturalismo, sino también panteísmo,

politeísmo, panenteaísmo, idealismo y el anfitrión de sus variantes. Un cuerpo específico de evidencia E puede hacer que el teísmo sea más probable que, por ejemplo, el naturalismo, pero no más probable que el politeísmo. Puede que no solo sea muy difícil calcular la probabilidad de ¬H, sino que también puede ser más bien fuera de lugar. El interés de uno puede ser no mostrar que H es más probable que no relativo a un cuerpo de evidencia específico, sino que H es más probable que su principal competidor H_1.

Si ese es nuestro interés, entonces podemos emplear la forma de probabilidades del teorema de Bayes para calcular la probabilidad comparativa de dos hipótesis en competencia H_1 y H_2:

$$\frac{Pr(H_1/E)}{Pr(H_2/E)} = \frac{Pr(H_1)}{Pr(H_2)} \times \frac{Pr(E/H_1)}{Pr(E/H_2)}$$

Aquí objetivo de uno es para demostrar que H_1 ‘s probabilidad intrínseca y poder explicativo superior a la de H_2, de modo que H_1 es la hipótesis más probable.

El inconveniente de todas estas apelaciones al teorema de Bayes para comprender el razonamiento inductivo es que las probabilidades pueden parecer inescrutables y, por lo tanto, la probabilidad condicional de la propia hipótesis es incalculable. No obstante, los enfoques bayesianos del llamado problema del mal (véase el capítulo 5) han estado de moda en los últimos años y merecen consideración.

3.2 INFERENCIA A LA MEJOR EXPLICACIÓN

Una aproximación diferente al razonamiento inductivo que puede ser más útil en discusiones filosóficas se proporciona **a partir de la mejor explicación** . En inferencia a la mejor explicación, nos enfrentamos a ciertos datos que deben explicarse. Luego, reunimos un conjunto de opciones en vivo que consta de varias explicaciones para los datos en cuestión. Del conjunto de opciones en vivo, seleccionamos la explicación que, si es verdadera, explica mejor los datos. Justo lo que criterios van a hacer una explicación lo mejor se disputa; pero entre los criterios comúnmente reconocidos se encuentran propiedades como las siguientes:

1. *Ámbito explicativo.* La mejor hipótesis explicará una gama más amplia de datos que las hipótesis rivales.
2. *Poder explicativo.* La mejor hipótesis hará que los datos observables sean más probables desde el punto de vista epistémico que las hipótesis rivales.
3. *Plausibilidad.* La mejor hipótesis estará implícita en una mayor variedad de verdades aceptadas y su negación estará implícita en menos verdades aceptadas que en hipótesis rivales.
4. *Menos ad hoc.* La mejor hipótesis incluirá menos suposiciones nuevas que el conocimiento existente ya no implique que las hipótesis rivales.
5. *Acordar con las creencias aceptadas.* La mejor hipótesis, cuando se combina con verdades aceptadas, implicará menos falsedades que las hipótesis rivales.
6. *Superioridad comparativa:* la mejor hipótesis excederá tanto a sus rivales en las condiciones de reunión (1) a (5) que hay pocas posibilidades de que una hipótesis rival la supere en el cumplimiento de esas condiciones.

La teoría neodarwiniana de la evolución biológica es un buen ejemplo de inferencia a la mejor explicación. Los darwinistas reconocen que la teoría representa una gran extrapolación de los datos, que apoyan el cambio microevolutivo, pero no proporcionan evidencia del desarrollo macroevolutivo. Además, admiten libremente que ninguna de las pruebas,

tomadas de forma aislada, ya sea de microbiología, paleogeografía, paleontología, etc., proporciona una prueba de la teoría. Pero su punto es que la teoría es, sin embargo, la mejor explicación, en virtud de su poder explicativo, alcance y demás.

En contraste, la acusación formulada por los críticos de la síntesis neo-darwiniana como Phillip Johnson de que la teoría presupone el naturalismo se entiende mejor como la afirmación de que la superioridad explicativa de la teoría neo-darwiniana es una función de la restricción del conjunto de opciones en vivo. por una restricción metodológica injustificada, a saber, la presuposición filosófica del naturalismo. Johnson está muy contento de estar de acuerdo en que la síntesis neo-darwiniana es la mejor explicación naturalista disponible (en contraste con el lamarckianismo, las teorías de autoorganización, etc.). Pero insiste en que la pregunta interesante e importante no es si la teoría neodarwiniana es la mejor explicación naturalista, sino si es la mejor explicación, es decir, si es correcta. Johnson argumenta que una vez que las hipótesis que postulan Diseño Inteligente se permiten en el conjunto de opciones en vivo, entonces la superioridad explicativa de la teoría neodarwiniana ya no es aparente. Por el contrario, sus deficiencias, particularmente en el poder explicativo de sus mecanismos de mutación aleatoria y selección natural, se encuentran en un marcado alivio. Lo que es intrigante es que varios de los detractores de Johnson han admitido abiertamente que la superioridad explicativa del darwinismo depende de limitar el conjunto de opciones reales a las hipótesis naturalistas, pero afirman que tal restricción es una condición necesaria para hacer ciencia, una afirmación que no es, como tal, científico, pero es una afirmación filosófica sobre la naturaleza de la ciencia (véase el capítulo 17). En cualquier caso, esta controversia sirve como una ilustración vívida de inferencia a la mejor explicación,

RESUMEN DEL CAPÍTULO

Un buen argumento deductivo es formal e informalmente válido, tiene verdaderas premisas y tiene premisas que son más plausibles que sus negaciones. Deben tenerse en cuenta varias reglas de inferencia de la lógica sentencial:

Regla # 1: *modus ponens*

1. **P → Q**
2. **P**
3. **Q**

Regla # 2: *modus tollens*

1. **P → Q**
2. ¬ **Q**
3. ¬ **P**

Regla # 3: Silogismo hipotético

1. **P → Q**
2. **Q → R**
3. **P → R**

Regla # 4: Conjunción

1. **P**
2. **Q**
3. **P & Q**

Regla # 5: Simplificación

1. P & Q	1. P & Q
2. P	2. Q

Regla # 6: Absorción

1. **P → Q**
2. **P → (P & Q)**

Regla # 7: Adición

1. **P**
2. **P** v **Q**

Regla # 8: Silogismo disyuntivo

1. P v Q	1. P v Q
2. ¬P	2. ¬Q
3. Q	3. P

Regla # 9: Dilema constructivo

1. **(P → Q) y (R → S)**
2. **P** v **R**
3. **Q** v **S**

Además de las nueve reglas de inferencia, hay una serie de equivalencias lógicas que deben dominarse.

P	is equivalent to	¬ ¬P
P v P	is equivalent to	P
P → Q	is equivalent to	¬P v Q
P → Q	is equivalent to	¬Q → ¬P

Podemos convertir una conjunción en una disyunción y viceversa mediante el siguiente procedimiento:

Paso 1. Pon ¬ delante de cada letra.
Paso 2. Cambie el **&** a ∨ (o el ∨ a **&**).

Paso 3. Pon toda la cosa entre paréntesis y coloca ¬ al frente.

En la lógica de predicados tratamos con clases de cosas. Se entiende que las declaraciones cuantificadas universalmente tienen la forma lógica de las declaraciones condicionales. Dejando que **F** y **G** representen predicados arbitrarios, podemos simbolizar una afirmación afirmativa y universalmente cuantificada como **(*x*) (*Fx* → *Gx*)** . Una declaración negativa, cuantificada universalmente, se puede simbolizar como **(*x*) (*Fx* → ¬ *Gx*)** . Las declaraciones cuantificadas existencialmente tienen típicamente la forma de conjunciones. Una declaración afirmativa, cuantificada existencialmente se puede simbolizar como **(∃ *x*) (*Bx* y *Wx*)** . Una declaración negativa, cuantificada existencialmente, puede simbolizarse como **(∃ *x*) (*Bx* y ¬ *Wx*)** . Conectamos algún individuo para la variable ***x*** y luego aplicamos nuestras nueve reglas de inferencia para hacer deducciones.

La lógica modal es una rama de la lógica avanzada que trata con la verdad posible y necesaria. En la posible semántica de mundos posibles, la verdad se interpreta como verdad en todos los mundos posibles, y la verdad posible como verdad en algún mundo posible. Necesitamos mantener clara la distinción entre la necesidad *de dicto,* que es la necesidad atribuida a una afirmación que es verdadera (o falsa) en todos los mundos posibles, y la necesidad *de re,* que es la necesidad de que una cosa posea cierta propiedad, o una cosa es tener una propiedad esencialmente. Debemos tener cuidado de evitar las siguientes falacias en el razonamiento modal:

1. □ **(P** v ¬ **P)**
2. □ **P** v □ ¬ **P**

1. □ **(P** v **Q)**
2. ¬ **Q**
3. □ **P**

1. □ **(P → Q)**
2. **P**
3. □ **Q**

La lógica contrafactual se ocupa de inferencias que involucran condicionales subjuntivos, ya sea de la variedad "sería" o de la variedad "podría". En la lógica contrafactual, el silogismo hipotético, la equivalencia

conocida como contraposición y el fortalecimiento del antecedente son todos inválidos. Pero varias otras formas de inferencia interesantes son válidas, a saber:

1. **P** □ → **Q**
2. **P & Q** □ → **R**
3. **P** □ → **R**

1. **P** □ → **Q**
2. **Q** □ → **P**
3. **Q** □ → **R**
4. **P** □ → **R**

1. **P** □ → **Q**
2. □ **(Q → R)**
3. **P** □ → **R**

Algunas de las falacias informales más comunes son la pregunta (que no tiene ninguna razón para aceptar una premisa que no sea la creencia de uno en la conclusión del argumento), la falacia genética (argumentar que una creencia es errónea o falsa debido a la forma en que se originó la creencia), argumento desde la ignorancia (argumentando que una afirmación es falsa porque no hay pruebas suficientes de que la afirmación sea cierta), equivocación (usar una palabra de manera que tenga dos significados), anfibolio (formular nuestras premisas de tal manera que su significado es ambiguo) y la composición (inferir que un todo tiene una cierta propiedad porque todas sus partes tienen esa propiedad).

Un buen argumento deductivo debe tener premisas verdaderas pero no necesita tener premisas que se sabe con certeza que son verdaderas. Más bien, en un buen argumento, las premisas son más plausibles que sus negaciones.

Los buenos argumentos inductivos también deben tener premisas verdaderas que sean más plausibles que sus contradictorios y que sean informalmente válidas. Pero debido a que la verdad de sus premisas no garantiza la verdad de sus conclusiones, no se puede hablar de validez con respecto a ellas. Los argumentos que involucran cálculos de probabilidad deben evaluarse de acuerdo con el teorema de Bayes, una de las cuales es la siguiente:

$$\Pr(H/E) = \frac{\Pr(H) \times \Pr(E/H)}{\Pr(H) \times \Pr(E/H) + \Pr(\neg H) \times \Pr(E/\neg H)}$$

La forma de probabilidades del teorema se puede utilizar para evaluar dos hipótesis rivales:

$$\frac{\Pr(H_1/E)}{\Pr(H_2/E)} = \frac{\Pr(H_1)}{\Pr(H_2)} \times \frac{\Pr(E/H_1)}{\Pr(E/H_2)}$$

También podemos pensar en el razonamiento inductivo como una inferencia a la mejor explicación. En tal inferencia, elegimos de un grupo de opciones en vivo la explicación que, de ser cierta, explicaría mejor los hechos en cuestión. Evaluamos qué explicación es la mejor en términos de criterios tales como el alcance explicativo, el poder explicativo, la plausibilidad, el grado en que es ad hoc, de acuerdo con las creencias aceptadas y la superioridad comparativa con respecto a sus rivales.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

actualizable
argumentos
teorema de Bayes
amplia lógicas posibilidad
conclusión
de probabilidad condicional
a prueba condicional
declaración contingente
contradictorias
contrafactuales
counterpossibles
argumento deductivo
de deliberación condicional
epistémicamente posible
afirmación cuantificada existencialmente
válido en cuanto a
argumento inductivo
de inferencia a la mejor explicación
falacia informal
no válida
la lógica
posibilidad metafísica
“podría” contrafactual
lógica modal
verdad necesaria
necessitas consecuentes
Necesitas consecuentes
Necesidad *de dicto*

Necesidad *de re*
Necesidad *en sensu composito*
Necesidad *en sensu diviso*
posible verdad
posible mundo
posible semántica
premisa
probabilidad cálculo
proposicional lógica
cuantificación
reductio ad absurdo
reglas de lógica
sentencial
argumento sólido argumento
lógico lógico
subjuntivo
lógica condicional lógica condicional lógica
universalmente cuantificada declaración
no válida argumento
"sería" contrafactual

PARTE II

EPISTEMOLOGÍA



3

CONOCIMIENTO Y RACIONALIDAD

Todos los hombres por naturaleza desean saber.

ARISTÓTELES METAFISICA 1.1

1. INTRODUCCIÓN

Las vidas mentales de las personas están constantemente llenas de actividad. Experimentan sonidos, formas y colores, experimentan sus propios pensamientos, deseos y dolores, y simplemente pueden ver la verdad de ciertas proposiciones obvias, como *2 + 2 = 4* . La gente forma, descarta, mantiene y prueba creencias. Hay muchas cosas que la gente sabe y muchas cosas que no saben. Algunas creencias son bastante razonables y algunas de ellas son irrazonables.

La epistemología es la rama de la filosofía que trata de dar sentido al conocimiento, la racionalidad y las creencias justificadas o injustificadas. El término *epistemología* proviene de la palabra griega *ēpistēmē,*lo que significa conocimiento. En consecuencia, la epistemología es el estudio del conocimiento y la creencia justificada o justificada. En realidad, hay cuatro áreas principales de enfoque dentro del campo de la epistemología. Primero, está el análisis conceptual de los conceptos clave en epistemología: ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la racionalidad, justificación o justificación? Esta primera área de la epistemología trabaja de la mano con la filosofía del lenguaje en el sentido de que el enfoque del estudio es la aclaración de importantes nociones epistemológicas para aclarar cuáles son realmente estos conceptos. El enfoque principal de este capítulo será en esta rama de la epistemología. El capítulo seis trata de explicar qué tipo de cosa es la verdad en sí misma. Preguntas sobre la naturaleza de la verdad, es decir, Las preguntas sobre qué es la verdad en sí misma (en oposición a las preguntas sobre cómo se sabe que uno tiene la verdad) son realmente preguntas metafísicas y no epistemológicas, ya que la metafísica es la rama de estudio que investiga qué tipos de cosas existen. Pero es habitual observar la naturaleza de la verdad en relación con el campo de la epistemología, y seguiremos esa costumbre al analizar las teorías de la verdad en la parte de este libro que trata de la epistemología, específicamente en el capítulo seis.

En segundo lugar, está el problema del **escepticismo** . ¿La gente realmente tiene conocimiento o creencia justificada? Si las personas tienen conocimiento o creencias justificadas en un área, digamos en matemáticas, ¿lo tienen en otras áreas? por ejemplo, ¿hay conocimiento moral o religioso? ¿Se puede saber algo si no está cien por ciento seguro de que no está equivocado al respecto? El problema del escepticismo se discute en el capítulo cuatro y, de manera diferente, en el capítulo seis.

En tercer lugar, está la cuestión de las fuentes y el alcance del conocimiento y la creencia justificada. Si las personas de hecho tienen conocimiento y creencias justificadas, ¿cómo es que tienen estas cosas? ¿Cuáles son los diferentes tipos de conocimiento? Seguramente los cinco sentidos de alguna manera son una fuente de conocimiento perceptivo sobre el mundo externo. Pero, ¿existen otros tipos de conocimiento y fuentes para ellos más allá de la percepción sensorial? ¿Existe también conocimiento y creencias justificadas sobre el pasado (memoria), sobre los propios estados mentales internos (introspección), sobre los pensamientos, sentimientos y mentes de otras personas, sobre lógica, matemáticas, metafísica, moralidad, Dios? ¿Cuáles son las fuentes de estos diferentes tipos de conocimiento?

En cuarto lugar, está la cuestión de los criterios para el conocimiento o la justificación. Supongamos que Jill tiene alguna creencia que se justifique o justifique para ella, digamos que hay un roble fuera de su ventana. ¿Qué es lo que confiere garantía o justificación a esa creencia? ¿Cómo una creencia o conjunto de creencias proporciona la base para mantener otra creencia? ¿Pueden las cosas, además de las creencias, por ejemplo, las experiencias o la forma en que las personas forman sus creencias, proporcionar apoyo para una creencia justificada? ¿O son otras creencias las únicas cosas que pueden apoyar una creencia dada? Estas preguntas son el foco del capítulo cinco.

Antes de pasar al tema del conocimiento, se debe hacer una observación preliminar más sobre la epistemología. Tradicionalmente, la epistemología ha centrado su atención en preguntas como estas: ¿ *Puedo* saber algo? Qué es lo que *yo* puedo saber? ¿Cómo puedo *yo mismo* evaluar si o no una creencia de *la mina* está realmente justificado? Este tipo de preguntas han sido llamadas **preguntas socráticas.**porque todos, de una u otra forma, son preguntas que nos hacemos sobre nosotros mismos. En otras palabras, la epistemología se ocupa, ante todo, de la perspectiva en primera persona, de

los temas relacionados con un individuo como sujeto en primera persona, en experiencia, en la creencia y en el conocimiento. En la medida en que los campos de la psicología, la biología, la neurofisiología, etc. estudian a los humanos desde una perspectiva de tercera persona, es decir, como objetos estudiados desde el "exterior", entonces, en esa medida, estos otros campos de estudio dejan de lado algo esencial a la epistemologia.

La parte restante de este capítulo analiza y aclara dos nociones diferentes: conocimiento y racionalidad.

2 ¿QUÉ ES EL CONOCIMIENTO?

Las siguientes tres oraciones revelan tres tipos diferentes de conocimiento:

1. Conozco el balón delante de mí.
2. Sé jugar al golf.
3. Sé que Reagan fue un presidente republicano.

La oración (1) expresa lo que se conoce como **conocimiento por conocido** . Aquí uno sabe algo en que el objeto de conocimiento está directamente presente en la conciencia de uno. Dan conoce la pelota que tiene delante, porque la ve, la percibe directamente, la sabe por intuición sensorial. Aquí, la palabra **intuición** no significa una conjetura o un presentimiento irracional, sino más bien una conciencia directa de algo que está directamente presente a la conciencia. Las personas saben muchas cosas por el conocimiento o la intuición: sus propios estados mentales (pensamientos, sentimientos, sensaciones), objetos físicos con los que están familiarizados con los cinco sentidos y, algunos dirían, principios básicos de las matemáticas. Si uno pregunta cómo la gente sabe eso.

1. 2 + 2 = 4

o

2. (A) Si está lloviendo afuera, entonces está mojado afuera y (B) está lloviendo afuera, entonces debe ser el caso de que (C) está mojado afuera,

la respuesta parece ser que las personas pueden simplemente "ver" que 2 + 2 = 4 o que (C) debe seguir si se aceptan (A) y (B). ¿Qué tipo de ver es esto? Muchos creen que se trata de una forma intuitiva de conciencia o percepción de objetos abstractos e inmateriales y las relaciones entre ellos: números y relaciones o proposiciones matemáticas y las leyes de la lógica. Podría decirse que todos estos ejemplos de conocimiento son casos de conocimiento por conocido.

La oración (2) involucra lo que se llama **saber hacer.** El saber hacer es la habilidad o habilidad de comportarse de cierta manera y realizar alguna tarea o conjunto de comportamientos. Uno puede saber hablar griego, jugar golf, andar en bicicleta o realizar otras habilidades. El saber hacer no siempre implica la conciencia consciente de lo que uno está haciendo. Alguien puede aprender a hacer algo mediante la práctica repetida sin ser consciente de que está haciendo la actividad en cuestión o sin tener una idea de la teoría detrás de la práctica. Por ejemplo, uno puede saber cómo ajustar su swing para una bola curva sin ser consciente de que el paso de una persona está cambiando o sin conocer ninguna teoría de fondo de la técnica de golpear.

La oración (3) expresa lo que Bertrand Russell llamó **conocimiento por descripción** o lo que es más típicamente llamado por filósofos **conocimiento proposicional** . Aquí alguien sabe que *P*donde *P* es una proposición. Para los propósitos actuales, una proposición puede definirse como el contenido de una oración o declaración. La epistemología involucra los tres tipos de conocimiento.

Desde la época de Platón, los filósofos han tratado de ofrecer una definición adecuada de conocimiento proposicional (en adelante, simplemente llamado conocimiento). En su diálogo *Theaetetus,* Platón ofreció (aunque no respaldó completamente) lo que se conoce como la **definición estándar de conocimiento (proposicional)** . La forma estándar de establecer esta definición es decir que el conocimiento es una creencia verdadera justificada (a veces se llama **análisis tripartito).**o aludido como simplemente JTB). Será útil analizar más a fondo esta definición. Si alguien sabe algo, entonces lo que sabe debe ser cierto. No tendría sentido decir que Jones sabe que la leche está en el refrigerador, pero que, sin embargo, es falso que la leche esté allí. Entonces, una condición necesaria del conocimiento es que lo que se conoce es verdad. Pero la verdad no es suficiente para el conocimiento. Hay muchas verdades que nadie ha pensado, mucho menos conocidas. Y hay algunas verdades en las que alguien puede pensar pero no saber.

Además de la verdad, una segunda parte del conocimiento es la creencia. Si Jones sabe algo en el sentido proposicional, al menos debe creerlo. No tendría sentido decir que Jones sabe que la leche está en el refrigerador, pero que, sin embargo, no cree que la leche esté en el refrigerador. Así que la creencia es una condición necesaria para el

conocimiento. Pero la mera creencia no es suficiente para el conocimiento. La gente cree muchas cosas que no saben que son ciertas.

La verdadera creencia es una condición necesaria para el conocimiento. Pero, ¿es la verdadera creencia suficiente para el conocimiento? No, no es. La razón es que alguien puede creer cosas que son verdaderas pero que no tienen ninguna justificación o garantía de esas creencias. Puede ser que la creencia de uno sea verdadera por simple accidente. Supongamos, por ejemplo, que el siguiente pensamiento aleatorio aparece en la mente de alguien: *está lloviendo ahora mismo en Moscú.* Supongamos, además, que la persona cree este pensamiento y, además, por pura coincidencia, en realidad está lloviendo en Moscú en ese momento. Entonces la persona tendría una creencia verdadera, pero la persona no tendría conocimiento de la proposición en cuestión. O supongamos que la persona se dijo a sí misma: "Voy a creer el primer graffiti en la pared del baño", y lo primero que ve es la frase "Está lloviendo ahora mismo en Moscú". De nuevo, incluso si la frase fuera Es cierto que la persona no tendría conocimiento de la proposición.

¿Qué falta en estos casos? La persona carece de justificación o garantía de la creencia en cuestión. En el capítulo cinco, diferentes teorías de " **justificación** " o " **justificación** "."Será examinado. Se hará evidente que algunos filósofos equiparan los dos, mientras que otros hacen una distinción entre ellos. Pero por ahora, simplemente se puede notar que la justificación (o garantía) de una creencia equivale a algo como esto: uno tiene evidencia suficiente para la creencia, uno formó y mantuvo la creencia de una manera confiable (por ejemplo, sobre la base de su los sentidos o el testimonio de expertos y no mediante la lectura de la palma de la mano), o las facultades intelectuales y sensoriales de una persona funcionaban correctamente en un buen ambiente intelectual cuando formó la creencia en cuestión. Para los propósitos actuales, la idea principal es que hay una gran diferencia entre una mera creencia verdadera y una creencia verdadera que tiene justificación o justificación. Y la definición tradicional o estándar de conocimiento proposicional es la opinión de que el conocimiento es una creencia verdadera justificada. En otras palabras,*S* sabe que *P* si y solo si

1. *S* cree que *P*.
2. *P* es cierto.

3. La creencia de que *P* está justificada para *S* en el momento en que *S* *lo* cree.

Durante mucho tiempo, la definición estándar de conocimiento proposicional fue más o menos aceptada como adecuada por los filósofos. Y aunque hubo algunos contraejemplos contra la definición estándar (por ejemplo, por Alexius Meinong y por Bertrand Russell a principios del siglo XX), no fue hasta 1963 que la definición estándar fue sometida a una crítica severa. En 1963, Edmund Gettier publicó un breve artículo que planteaba problemas para la definición estándar. [16] El documento de Gettier presentó dos contraejemplos cortos diseñados para mostrar que, si bien la creencia verdadera justificada puede ser necesaria para el conocimiento, no es suficiente. Desde entonces, se han planteado una serie de contraejemplos similares, y generalmente se denominan **contraejemplos de tipo Gettier** a la definición estándar de conocimiento de JTB.

Aquí está uno de los ejemplos originales de Gettier. Smith y Jones han solicitado un determinado trabajo y Smith tiene pruebas sólidas de la siguiente proposición:

a. Jones es el hombre que obtendrá el trabajo y Jones tiene diez monedas en el bolsillo.

La evidencia de Smith para (a) incluye el hecho de que el presidente de la compañía le aseguró que Jones sería seleccionado y que el mismo Smith contó las monedas en el bolsillo de Jones hace diez minutos. Sobre la base de (a) Smith infiere una nueva proposición que ahora cree:

segundo. El hombre que obtendrá el trabajo tiene diez monedas en el bolsillo.

Imagínese más, dice Gettier, que, desconocido para Smith, él mismo consigue el trabajo y tiene diez monedas en el bolsillo. En este caso, la proposición (b) es verdadera, Smith cree que (b) y (b) está fuertemente justificada para Smith. En resumen, ha justificado la creencia verdadera con respecto a (b), pero seguramente, uno no querría decir que *sabe* (b). JTB puede ser necesario para el conocimiento, pero no es suficiente.

Aquí hay otro ejemplo. Supongamos que Fred cree que su esposa Betty está en el trabajo y la base de esta creencia es el hecho de que acaba de verla

irse al trabajo hace treinta minutos, ella siempre va directamente al trabajo todos los días, y ella le había dicho que al momento de irse. Iba directamente al trabajo porque tenía un día ocupado por delante. Sin embargo, suponga además que, en realidad, Betty estaba engañando a Fred y, en lugar de ir al trabajo, fue a una tienda de ropa para comprarle un traje nuevo. A su llegada a la tienda, Betty fue secuestrada por sus amigos y llevada a trabajar para una fiesta sorpresa de cumpleaños para Betty. En este caso, la creencia de Fred de que Betty está en el trabajo sería una verdadera creencia justificada, pero no parece ser algo que Fred sepa.

Aquí hay un ejemplo final. Supongamos que los Dallas Cowboys juegan contra los Buffalo Bills en el Super Bowl por segundo año consecutivo. Supongamos además que Harry está viendo a los Cowboys vencer a los Bills en el Super Bowl en la televisión. Cuando termina el juego, se cree que los Cowboys acaban de ganar el Super Bowl. Sin embargo, desconocido para él, la transmisión del Super Bowl se ha detenido debido a dificultades técnicas, y la televisión está mostrando una repetición de la victoria del Cowboy del año pasado en lugar del juego de este año. De hecho, sin embargo, los Cowboys acaban de vencer a los Bills por segundo año consecutivo, pero el final del juego actual no ha sido en la televisión. En este caso, Harry tiene una verdadera creencia justificada de que los Cowboys acaban de ganar el Super Bowl, pero no parece que él sepa que este es el caso.

¿Que esta pasando aqui? En cada caso, el ejemplo trata de dar un caso en el que una creencia verdadera justificada, aunque tal vez sea necesaria, no es suficiente para el conocimiento, es decir, que el análisis tripartito es demasiado débil o amplio, ya que cuenta como casos de conocimiento en los que el conocimiento no lo es. De hecho, obtener.

Se han ofrecido varios tipos de estrategias (con diferentes versiones de cada estrategia) como respuestas a los ejemplos de tipo Gettier:

Strategy #1: Retain the standard definition and show that the Gettier-type examples do not work because the people in them didn't really have justification, i.e., it is still the case that knowledge = JTB.

Strategy #2: Accept the examples, hold that JTB is necessary but not sufficient for knowledge and look for a fourth condition, i.e., knowledge = JTB + ?.

Strategy #3: Accept the examples, abandon the tripartite analysis of knowledge but replacing "justification" with something else to form a new tripartite definition of knowledge, i.e., knowledge = ?TB.

Antes de examinar las diferentes estrategias, se debe decir brevemente algo sobre la justificación y un tema relacionado: el debate sobre el **internalismo** y el **externalismo** . El tema de la justificación se estudiará con mayor detalle más adelante en este capítulo y en el capítulo cinco. Pero por ahora, unas pocas observaciones preliminares deberían ser suficientes para comprender las diferentes estrategias ofrecidas como respuestas a los casos de Gettier.

El término *justificación*por lo general se asocia con creencias: es una creencia (por ejemplo, que Smith cometió el robo) que o no está justificado para alguna persona en algún momento. Además, la justificación es un término normativo de evaluación epistémica. Si decimos que una creencia está justificada, generalmente queremos decir que tenemos derecho a creerla, que debemos creerla o que aceptarla es algo intrínsecamente bueno y racional. A menudo, es razonable creer que una creencia es verdadera, tal vez porque hay buena evidencia o fundamento para la creencia (y algunos agregarían que uno debe ser consciente de esta buena evidencia o fundamento) o que ambos deben ser conscientes de ello. la evidencia o el terreno y vea la conexión entre la evidencia o el terreno y la creencia que uno acepta sobre la base de la evidencia o el terreno). La creencia de Jill de que hay un árbol ante ella puede justificarse por el hecho de que tiene ciertas experiencias sensoriales (tiene la apariencia de un objeto verde y marrón con forma de árbol). La creencia de Jack de que Smith hizo el robo puede estar justificada por la buena evidencia de que él estuvo allí con un motivo y con los bienes robados en sus manos.

Algunos han argumentado que la normatividad de la justificación debe entenderse en términos de cumplir fielmente ciertos deberes o reglas epistémicas, es decir, reglas cognitivas que especifican deberes para obtener

creencias racionales y justificadas. Algunas de estas reglas pueden incluir "Obtener creencias verdaderas y evitar las falsas", "Obtener creencias racionales y evitar las irracionales", "Si algo te parece rojo, entonces crees que es rojo hasta que tengas pruebas suficientes para demostrarlo". contrario ", y así sucesivamente. Finalmente, la justificación viene en grados. Una creencia puede crecer en su justificación para alguien si su evidencia o los fundamentos de esa creencia crecen. Del mismo modo, uno puede perder la justificación de una creencia si llega a creer cosas que derrotan su creencia de una u otra manera.

La justificación a menudo está estrechamente relacionada con un segundo tema: el debate internalista-externalista. A grandes rasgos, un internalista es uno que sostiene que los únicos factores que justifican una creencia son "internos" o "accesibles cognitivamente" para el agente o sujeto creyente. Estos factores son diversos estados mentales (experiencias, sensaciones, pensamientos, creencias) a los que el propio agente tiene acceso directo simplemente reflexionando o siendo consciente de sus propios estados de conciencia. La justificación se basa en lo que es interno a la mente y directamente accesible para el sujeto creyente. Son factores que el sujeto puede percibir simplemente reflexionando sobre sí mismo. Por ejemplo, El hecho de que Ashley tenga una sensación de color rojo confiere cierta justificación a la creencia de que hay un objeto rojo frente a ella y que la sensación de color rojo en sí es interna a ella, es un estado de conciencia al que tiene acceso directo. Un externalista es uno que niega el internalismo, es decir, que afirma que entre los factores que justifican una creencia están aquellos a los que el sujeto creyente no tiene o no necesita tener acceso cognitivo. Por ejemplo, un externalista podría sostener que entre las cosas que justifican una creencia está el proceso causal que causó la formación de la creencia: las ondas de luz que se reflejan en los objetos y que interactúan con los ojos y el nervio óptico de la manera correcta, aunque esto sea causal. El proceso está completamente fuera de la conciencia del sujeto. quien afirma que entre los factores que justifican una creencia se encuentran aquellos a los que el sujeto creyente no tiene o no necesita tener acceso cognitivo. Por ejemplo, un externalista podría sostener que entre las cosas que justifican una creencia está el proceso causal que causó la formación de la creencia: las ondas de luz que se reflejan en los objetos y que interactúan con los ojos y el nervio óptico de la manera correcta, aunque esto sea causal. El proceso está

completamente fuera de la conciencia del sujeto. quien afirma que entre los factores que justifican una creencia se encuentran aquellos a los que el sujeto creyente no tiene o no necesita tener acceso cognitivo. Por ejemplo, un externalista podría sostener que entre las cosas que justifican una creencia está el proceso causal que causó la formación de la creencia: las ondas de luz que se reflejan en los objetos y que interactúan con los ojos y el nervio óptico de la manera correcta, aunque esto sea causal. El proceso está completamente fuera de la conciencia del sujeto.

Hasta ahora, el internalismo se definía como la opinión de que los *únicos* factores justificantes de una creencia son los internos del sujeto. Y esta es, de hecho, la manera estándar de definir el internalismo. Sin embargo, es posible hacer una distinción entre **internalismo fuerte** y **débil** . Para apreciar esta distinción, será útil observar por un momento dos factores intelectuales diferentes que han dado lugar al internalismo.

La primera se llama **visión deontológica de la justificación.**, que se centra en la noción, mencionada anteriormente, de cumplir con los deberes epistémicos de uno. Esta visión de la justificación lo describe como una cuestión de esforzarse al máximo para formar las propias creencias de acuerdo con ciertas reglas epistemológicas; por ejemplo, "Forme sus creencias con objetividad y cuidado", "Si algo le parece rojo y no tiene razón para pensar que no es rojo, entonces puede creer que es, de hecho, rojo", "Proporción la fuerza de sus creencias a la fuerza de la evidencia de ellas ”. Tener una justificación para una creencia es una cuestión de cumplir con su deber intelectual, de hacer todo lo posible para seguir las reglas epistemológicas correctas. Si alguien obedece las reglas correctas para formar y mantener sus creencias, entonces ha cumplido con su deber intelectual, sus creencias están justificadas para él, y no se le puede responsabilizar, incluso si sus creencias son, de hecho, falso. Tener creencias justificadas es una cuestión de cumplir con los deberes intelectuales y ser intelectualmente responsable.

Segundo, si las personas tienen deberes y responsabilidades intelectuales, si pueden ser culpables o inocentes de llevar a cabo esos deberes, entonces deben ser libres de cumplir o no cumplir con sus deberes. Es decir, si uno debe tener creencias justificadas, y dado que tener creencias justificadas equivale a cumplir con su deber aquí, entonces debe ser libre de obedecer o desobedecer las reglas epistémicas. De lo contrario, uno no podría ser

considerado responsable de su comportamiento intelectual. Ahora, uno no es responsable o libre con respecto a lo que sucede fuera de uno mismo. Solo puede controlar los factores internos de él como sujeto.

Por ejemplo, siempre que uno haya hecho todo lo posible por prestar atención a sus sensaciones y creencias y a formar creencias justificadas sobre la base de las reglas correctas con respecto a ellas, entonces incluso si hay un demonio malvado fuera de él que lo engaña para que experimente y crea en él. un mundo externo que no está allí, todavía puede tener creencias justificadas sobre ese mundo externo. Él no puede controlar los demonios malignos u otros factores externos, por lo que no son relevantes para la justificación. Dado que la justificación es una cuestión de responsabilidad intelectual y que la responsabilidad requiere libertad, y como los factores internos son los únicos factores sobre los cuales uno es libre, se exige una visión internalista de la justificación. El ímpetu deontológico hacia el internalismo conduce a un fuerte internalismo: la opinión de que los únicos factores relevantes para la justificación son los internos.

Un segundo factor intelectual también motiva el internalismo: la perspectiva en primera persona (véase el capítulo 14). Aquí, la epistemología en general, y la justificación en particular, son vistos como temas que se enfocan esencialmente en el conocimiento y la experiencia en primera persona. Por lo tanto, la epistemología es principalmente un estudio de problemas en primera persona, por ejemplo, ¿cómo puedo *hacerlo yo mismo?* obtener creencias justificadas? Desde este punto de vista, la epistemología no puede reducirse a una perspectiva en tercera persona que abandona el punto de vista en primera persona. Ahora, la perspectiva en primera persona es esencialmente una que involucra factores internos para conocer y experimentar sujetos, a saber, experiencias y creencias. Este ímpetu hacia el internalismo conduce a un internalismo débil: la visión de que los factores internos son necesarios pero, lo más probable, no es suficiente para la justificación. El internalismo débil es compatible con algunas formas de externalismo.

Al igual que con el internalismo, también hay una distinción entre el **externalismo débil** y **fuerte** . Según el fuerte externalismo, *ningún* factor que contribuya a la justificación de una creencia es interno al agente. Una filósofa podría ser favorable a esta posición si desea evitar el dualismo mente-cuerpo (ver capítulos 11-12) y si, como parece razonable, el

internalismo implica alguna forma de dualismo. Según el externalismo débil, al menos algunos factores que contribuyen a la justificación de una creencia deben ser externos al agente.

En resumen, existen diferentes versiones de internalismo y externalismo. Además, el internalismo débil y el externalismo son compatibles entre sí. El capítulo continuará utilizando el *internalismo* y el *externalismo* para las versiones fuertes de cada uno, a menos que se indique lo contrario porque este uso es más común entre los filósofos.

Como se señaló anteriormente, el externalismo en cualquiera de las formas implica la negación de un interiorismo fuerte. Según los externalistas, una parte o la totalidad de lo que justifica una creencia son factores externos al agente y a los que el agente no necesita tener acceso en absoluto. La creencia de Sally de que hay un objeto rojo en la habitación está justificada para ella por factores como estos: la iluminación era buena, el objeto en sí es lo que *causó*para creer que está allí, su creencia estaba formada por métodos confiables (por ejemplo, por sus órganos sensoriales y no consultando a un lector de palmas para decirle qué había en la habitación), etc. Tenga en cuenta que para la externalista, Sally no tiene que Tener acceso o conocimiento de cualquiera de estos factores justificantes. Ella no tiene que ser consciente (ni siquiera ser capaz de ser consciente) de la iluminación, de lo que causó su creencia o del método que usó para formarla.

Ahora, ¿qué tiene que ver exactamente el debate internalista-externalista con la justificación? Simplemente esto. La mayoría de los filósofos han usado la *justificación* de una manera internalista. Para ellos, la *justificación* significa confiar en factores internos. Por lo tanto, si un filósofo es un fuerte externalista, abandonará por completo la noción de justificación, la reemplazará por otra cosa y formará una nueva definición tripartita. Alternativamente, un filósofo puede conservar la justificación y buscar una cuarta condición complementaria para el conocimiento. La aplicación de este conocimiento a la definición estándar de conocimiento permite al lector comprender los tres tipos de estrategias a seguir. La mejor manera de mostrar esto es mirar las estrategias en sí mismas.

2.1 ESTRATEGIA # 1: CONSERVAR LA DEFINICIÓN ESTÁNDAR

Los defensores de este punto de vista afirman que el conocimiento es una creencia verdadera justificada, pero que los individuos en los ejemplos de tipo Gettier no tienen justificación. ¿Por qué? Porque a pesar de que tenían alguna evidencia de su verdadera creencia, no era suficiente evidencia para contar como justificación. En esta vista, lo que muestran los ejemplos de Gettier es que la cantidad de evidencia requerida para la justificación debe ser elevada. En consecuencia, uno tiene justificación para alguna creencia solo si esa justificación implica la verdad de la creencia. En otras palabras, uno no puede tener una falsa creencia justificada. No hay justificación para una creencia a menos que la creencia sea verdadera. La justificación es algo tan fuerte que la evidencia que justifica una creencia conlleva la verdad de esa creencia justificada.

Pocos filósofos han aceptado esta solución para los casos de Gettier y por una muy buena razón. Limitaría severamente las cosas que las personas saben e implicaría que las personas no saben la mayoría de las cosas que sí saben, de hecho, las saben. Desde este punto de vista, solo habría dos tipos de cosas que las personas podrían saber: sus propios estados mentales inmediatos y simples verdades de la lógica y las matemáticas (llamadas verdades a priori). Podría decirse que la justificación de la creencia de Doug de que él tiene dolor es simplemente su dolor, y que, de hecho, implica que la creencia de que él tiene dolor es verdadera. La creencia de que 2 + 2 = 4 se justifica simplemente porque uno puede "ver" que la proposición debe ser cierta una vez que se llega a entender lo que dice. Aquí, la evidencia (que uno ve que la proposición debe ser verdadera para entenderla) implica que la proposición es verdadera.

Pero en la vista que se considera, la mayoría de las cosas que la gente sabe no contarán como conocimiento: su conocimiento del pasado basado en la memoria, o del mundo externo basado en la experiencia sensorial, su conocimiento en ciencia, historia, de las mentes de los demás. , ética, religión y multitud de otras cosas. En cada uno de estos casos, los factores que

justifican las creencias de las personas y les dan conocimiento no implican la verdad de esas creencias. Estos factores podrían ser ciertos, pero la creencia que justifican son falsas. Considere una creencia sobre el mundo externo, diga que hay un objeto rojo delante de uno. Supongamos que el factor que justifica esta creencia es la propia experiencia sensorial: el ser de uno parece ser de una manera roja. Ahora, tener tal experiencia sensorial no implica que haya un objeto rojo antes que uno. Uno podría estar alucinando o, Debido a las drogas o los ojos que no funcionan bien, el objeto podría ser azul pero parecerle rojo. Entonces, aunque los factores que justifican nuestras verdaderas creencias sobre el mundo externo no implican la verdad de esas creencias (y se podría hacer el mismo punto sobre las otras áreas de conocimiento), todavía le dan conocimiento a las personas. Por esta razón, la vista en consideración debe ser rechazada.

2.2 ESTRATEGIA # 2: COMPLEMENTAR LA DEFINICIÓN ESTÁNDAR

La segunda estrategia acepta los casos de Gettier, considera que la definición tripartita es una condición necesaria para el conocimiento y formula una cuarta condición. Ha habido una serie de diferentes candidatos ofrecidos como la cuarta condición correcta. Dos de ellos serán examinados.

2.2.1 NINGUNA FALSOLOGÍA PERTINENTE

De acuerdo con el punto de vista de "ninguna falsedad relevante", el conocimiento es una creencia verdadera justificada y no una falsedad relevante. Para entender la idea detrás de esta posición, recuerde el caso de Gettier que involucra a Smith, Jones y al hombre que obtiene el trabajo con diez monedas en el bolsillo. ¿Qué es lo que va mal en este caso? Tenga en cuenta que la verdadera creencia justificada de Smith (el hombre que obtendrá el trabajo tiene diez monedas en el bolsillo) es verdadera por accidente, es decir, su verdad no tiene nada que ver con las razones de Smith para creerla. De hecho, Smith infiere esta creencia de la falsa creencia de que Jones es el hombre que obtendrá el trabajo. A la luz de esto, algunos han sugerido la siguiente adición a la definición tripartita: la creencia no debe recibir justificación de una creencia falsa. Dado que la creencia de Smith viola esta cuarta condición,

Desafortunadamente, la visión de "ninguna falsedad relevante" falla por al menos dos razones. Primero, no es una condición necesaria para el conocimiento; aún se puede tener conocimiento y violar este principio. Supongamos que Gary sabe que el mercado de valores subió ayer y su justificación para esta creencia es cuatro datos: lo escuchó en la radio, lo leyó en el periódico, un amigo lo reportó en el desayuno y su esposa le contó Ella lo escuchó en la televisión. Ahora supongamos que su esposa no lo escuchó realmente en la televisión, sino que solo pensó que lo hizo. Entonces su creencia estaría (en parte) basada en una creencia falsa. En la visión de

"ninguna falsedad relevante", su creencia no contaría como conocimiento, pero seguramente lo sabe, de hecho, sabe esto. Se han realizado intentos para solucionar este requisito, pero ninguno ha tenido éxito. El problema es este. Las personas a menudo tienen muchas pruebas de una creencia que saben y entre sus pruebas se encuentran una o más creencias falsas, pero aún tienen conocimiento. ¿Cuántas creencias falsas se pueden tener y aún tener conocimiento? ¿Qué porcentaje de creencias verdaderas contra falsas debe tener uno? Es muy difícil decirlo.

En segundo lugar, la vista no es suficiente para el conocimiento. Uno puede tener una creencia verdadera justificada no justificada por una falsa creencia relevante y aún así no tener conocimiento. Alvin Goldman presenta un caso en el que Henry está conduciendo por el campo y ve un granero de aspecto normal a pocos metros de distancia. Como sus sentidos funcionan bien, tiene una creencia verdadera y justificada de que hay un granero que ve. Sin embargo,

> Desconocido para Henry, el distrito en el que ha entrado está lleno de facsímiles de graneros en papel maché. Estos facsímiles se ven desde la carretera exactamente como graneros, pero en realidad son solo fachadas, sin paredes ni interiores, completamente incapaces de ser utilizados como graneros. Tras haber ingresado al distrito, Henry no se ha encontrado con ningún facsímil; El objeto que ve es un granero genuino. Pero si el objeto en ese sitio fuera un facsímil, Henry lo confundiría con un granero.[17]

Henry ha justificado la creencia verdadera sobre el establo, y su creencia no se basa en nada falso. Sin embargo, todavía no tiene conocimiento. Este ejemplo ha sugerido a algunos una visión diferente de cómo resolver el desafío Gettier.

2.2.2 SEGURIDAD

El ejemplo del establo sugiere un cambio en la cuarta condición, alejándose de allí, no siendo una falsedad relevante a no ser una verdad relevante que

pueda vencer el conocimiento de uno. En el caso de Henry, hay una verdad tan relevante (desconocida para él), a saber, que había una serie de facsímiles en el campo. Si lo hubiera sabido, su conocimiento de que estaba viendo el granero habría sido derrotado. Esto sugiere la siguiente cuarta condición para la definición estándar: no debe haber una verdad relevante que sea tal que si la persona lo creyera, serviría como un derrotador para su justificación. El conocimiento no debe ser **anulable** (capaz de ser anulado o anulado) de esta manera.

¿Qué se debe decir a esta condición? Obviamente se encarga de la caja del granero. Sin embargo, el principal problema con esta solución es que no es una condición necesaria para el conocimiento porque uno puede tener conocimiento y violar la condición. Supongamos que Beth tiene razones que la justifican al saber que sus hijos están jugando en la escuela. Sin embargo, desconocida para ella, una vecina llamó a su esposo esta mañana e invitó a los niños a faltar a la escuela e ir a Disneyland. Supongamos además que su esposo ha estado diciendo durante algún tiempo que iba a dejar que los niños hagan esto algún día pronto. Finalmente, suponga que sus hijos se sometan a una prueba ese día en la escuela y su esposo rechazó la invitación.

¿Sabe ella que están jugando en la escuela? Parecería que sí, sin embargo, hay, de hecho, una verdad que, si la conociera, derrotaría su justificación para el conocimiento (que el vecino había llamado para invitarlos a Disneylandia). En este caso, sin embargo, también hay un derrotador para el derrotador (la negativa de su marido). La condición bajo consideración no toma en cuenta el hecho de que las personas a menudo saben cosas con derrotas verdaderas pero desconocidas porque hay derrotas para los derrotadores y puede haber más derrotas de esos derrotadores y así sucesivamente. A menos que uno estipule un requisito de omnisciencia (uno conoce todas las verdades disponibles), lo que limitaría severamente lo que las personas saben, esta condición falla.

Los dos puntos de vista que acabamos de considerar son ejemplos de estrategias internalistas, ya que hacen referencia a falsedades o verdades relevantes de las que la persona es o pueden ser directamente conscientes en su propio campo de conciencia y, de esta manera, podría servir como un derrotador del conocimiento. Las siguientes dos posiciones pueden ofrecerse

como complemento de una visión internalista de la justificación (el conocimiento es JTB +? Donde la "justificación" se entiende en última instancia en términos de algún estado interno del agente) o como sustitutos del internalismo (el conocimiento es? TB donde La noción internalista de justificación se reemplaza con algo externo al agente. Principalmente los veremos como sustitutos del internalismo, aunque lo que se diga sobre ellos, con pequeños ajustes, podría aplicarse igualmente a estas opiniones entendidas como suplementos al internalismo.

2.3 ESTRATEGIA # 3: LEA EL ANÁLISIS TRIPARTITO

2.3.1 LA TEORIA CAUSAL

La **teoría causal** se puede entender de una de las dos formas siguientes: (1) el conocimiento es JTB + creencia causada adecuadamente o (2) el conocimiento se causa adecuadamente la TB. En el segundo caso, la noción internalista de justificación se abandona y se reemplaza por la noción de ser causada adecuadamente. Como se mencionó anteriormente, esta es la vista que examinaremos. Hay diferentes versiones de esta posición, pero la idea básica puede establecerse de acuerdo con una formulación temprana de la opinión de Alvin Goldman: una persona sabe que *P* es, y solo si, su verdadera creencia de que *P* fue causada por el estado de cosas que consiste en *P en* sí.

Volviendo al ejemplo de Smith y Jones, la cosa que hace que Smith crea que el próximo hombre que obtiene el trabajo tiene diez monedas en su bolsillo no es causada por las diez monedas en el bolsillo de la persona a la que se dirige la creencia (Jones) pero por las diez monedas en su propio bolsillo. Por lo tanto, Smith no tiene conocimiento porque su verdadera creencia no es causada (y ciertamente no es causada “adecuadamente”) por el estado de cosas involucrado en la creencia. Por otro lado, si un objeto rojo está delante de alguien y es lo que le hace creer realmente que está ahí y rojo mientras lo mira, entonces tenemos una cuenta de cómo es que la persona sabe este hecho, o eso Dicen los defensores de la teoría causal. Tenga en cuenta que aquí se afirma que uno puede tener conocimiento del hecho de que un objeto rojo está allí sin ser consciente de los procesos causales (por ejemplo, las ondas de luz que interactúan con mis retinas, etc.) producen tal creencia. De hecho, las personas en la antigüedad tenían conocimiento sensorial sin conocimiento de los hechos científicos sobre las ondas de luz.

Al igual que con los otros puntos de vista, la teoría causal ha sido objeto de varias críticas. Primero, hay casos en los que se puede saber que *P* sin *P causa* ese conocimiento y, por lo tanto, la visión causal no es necesaria para el conocimiento. Por ejemplo, nuestro conocimiento de que 2 + 2 = 4 es,

posiblemente, conocimiento sobre ciertos objetos abstractos (objetos no físicos que no existen en el espacio o el tiempo; véase el capítulo 10), es decir, los números y las relaciones matemáticas que se obtienen entre ellos. Pero no parece correcto decir que estos objetos abstractos no físicos *causan*Nuestro conocimiento de ellos. Nuevamente, uno puede saber que si el árbol A es más alto que el árbol B y el árbol B es más alto que el árbol C, entonces debe darse el caso de que el árbol A sea más alto que el árbol C. ¿Pero qué es lo que causa este conocimiento? No son los árboles porque el conocimiento en sí no depende de ningún objeto específico en el espacio o el tiempo, sino de la lógica de la relación llamada "más alto que". Otro ejemplo (más controvertido) es nuestro conocimiento del futuro. Mike puede saber que su esposa gritará de alegría esta tarde cuando regrese a casa y vea el anillo de diamantes que le ha comprado, pero este hecho no puede *causar* este conocimiento porque aún no existe.

Segundo, la visión causal no es suficiente para el conocimiento. Hay casos en los que el hecho de que *P* haga que uno tenga una verdadera creencia de que *P*pero, como causa tal creencia de una manera epistémicamente irrelevante, ningún conocimiento se obtiene. Supongamos que una persona pequeña está afuera trabajando en su automóvil, y repentinamente se cansa, entra y mira las noticias de la noche. Supongamos además que, desconocido para él, un cierto desorden interno es lo que causó que se cansara y entrara. Al ver las noticias, se entera de que la mayoría de las personas que sufren este trastorno son breves, y como es un hipocondríaco, concluye que tiene el trastorno que tiene, de hecho, tiene. En este caso, seguramente no sabría que tenía este trastorno, a pesar de que sí lo hizo, contribuyó de manera causal a su verdadera creencia de que sí lo hizo.

2.3.2 LA TEORIA DE LA CONFIABILIDAD

La vista final que debe considerarse (y tiene varias versiones diferentes) es la posición de que el conocimiento es una creencia verdadera que se produce y sostiene mediante un método confiable de formación de creencias. Por ejemplo, las personas tienden a aumentar su disposición a contar como conocimiento una creencia basada en el testimonio de otra persona en la

medida en que consideran que la persona es confiable. La verdadera creencia de Hope de que hay un objeto frente a ella es conocimiento si y solo si se produce mediante un método confiable, en este caso, por sus procesos visuales. La verdadera creencia de Sue de que desayunó esta mañana es saber si, y solo si, se produce de manera confiable por sus mecanismos de memoria y sus poderes. Uno no necesita tener ningún conocimiento o incluso un posible conocimiento de estos mecanismos o su confiabilidad; Las creencias de uno solo deben estar formadas por ellos.

Varias objeciones se han planteado contra esta opinión. Primero, ¿cómo se determina qué procesos son, de hecho, confiables y qué tan confiables deben ser para dar conocimiento? Considera la visión. ¿Cómo se sabe si los procesos visuales que contribuyen a la formación de las creencias perceptivas son, de hecho, confiables y saben qué tan confiables son? Su confiabilidad varía enormemente a medida que cambian las circunstancias dentro y fuera del conocedor. Si uno está enfermo o borracho o si la iluminación es pobre o el objeto está lejos, los procesos que forman las creencias visuales son menos confiables. Algunos argumentan que la única forma no circular de responder a esto es recurrir a una visión internalista de la justificación. Las **teorías de la fiabilidad.**no se puede decir que las creencias confiables son aquellas producidas por métodos confiables y los métodos confiables son aquellos que producen creencias confiables. Esto sería circular. La solución a este problema parece involucrar la idea de que las personas tienen una noción de justificación que es independiente de la confiabilidad y, además, que esta noción de justificación es la relacionada con el conocimiento. Por ejemplo, las personas que ya saben que una serie de experiencias visuales están justificadas antes de ver los mecanismos visuales, e identifican las confiables como aquellas que producen lo que ya tienen justificación para creer. Los defensores de la confiabilidad podrían responder que para que nuestras creencias verdaderas se conviertan en conocimiento, simplemente deben formarse mediante un método confiable. Las personas no tienen que tener ningún conocimiento de esos métodos o incluso la posibilidad de tal conocimiento.

Una segunda objeción a la teoría de la confiabilidad es esta: la tesis de confiabilidad no es suficiente para el conocimiento porque uno puede tener una creencia verdadera formada por un método confiable pero aún no tener conocimiento. Laurence BonJour presenta tal caso:

> Norman, bajo ciertas condiciones que generalmente se obtienen, es un clarividente completamente confiable con respecto a ciertos tipos de temas. No posee pruebas ni razones de ningún tipo a favor o en contra de la posibilidad general de tal poder cognitivo o a favor o en contra de la tesis de que lo posee. Un día, Norman llega a creer que el presidente está en la ciudad de Nueva York, aunque no tiene pruebas ni a favor ni en contra de esta creencia. De hecho, la creencia es verdadera y resulta de su poder clarividente en circunstancias en las que es completamente confiable.[18]

Norman, parece, tiene una creencia verdadera formada de manera confiable pero sin conocimiento. Esto completa nuestra encuesta de algunas (pero lejos de todas) de las diferentes respuestas a los contraejemplos de Gettier a la definición estándar de conocimiento. Ahora es el momento de exponer algunas lecciones para aprender de estos ejemplos y proporcionar algunas reflexiones finales sobre el conocimiento mismo.

2.4 REFLEXIONES FINALES SOBRE EL CONOCIMIENTO

Primero, incluso si uno no puede resolver los problemas de Gettier con precisión, todavía es razonable decir que el conocimiento es, al menos, una verdadera creencia más algo que confiere justificación, garantía o racionalidad a esa creencia. En este sentido, el conocimiento presupone la verdad. Podría haber verdad sin conocimiento, pero no conocimiento sin verdad. Además, el conocimiento es una noción normativa. Debido a que incluye la noción de justificación o garantía, implica creer lo que uno debe creer epistémicamente, creer lo que es correcto creer, creer lo que es intrínsecamente valioso o justificado creer desde un punto de vista intelectual.

En segundo lugar, cuando uno trata de formular una definición de conocimiento o, más generalmente, cuando investiga cuestiones de epistemología, no comienza con un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para que algo cuente como conocimiento. En su lugar, uno comienza con paradigmas de casos de conocimiento: casos centrales y claros de dónde obtiene o no obtiene el conocimiento. Al evaluar los ejemplos de Gettier, recurrimos constantemente a los casos que contaron o no contaron como conocimiento. Luego pasamos de estos casos claros a la formulación de varias definiciones de conocimiento que luego usamos para evaluar supuestos casos de conocimiento que no son claros, es decir, casos límite. Comenzamos con casos claros de conocimiento, formulamos definiciones y criterios de conocimiento justificados por esos casos claros, y extendemos estas definiciones y criterios a casos menos claros. En este sentido, la gente ya tiene conocimiento y muchos ejemplos antes de comenzar a hacer epistemología. Será importante tener esto en cuenta en el próximo capítulo cuando se examine el escepticismo.

Tercero, ¿saber algo incluye saber que uno lo sabe? Es decir, ¿hay que saber que sabe algo antes de saberlo? Parece que no por al menos dos razones. Primero, un agricultor puede saber que es dueño de un tractor sin siquiera reflexionar sobre si sabe esto o no, sin preguntarse nunca qué es el conocimiento o si lo tiene. Saber que uno sabe algo parece requerir que alguien tenga el concepto de qué conocimiento está en la mente de esa

persona y reconocer que su conocimiento, digamos, que posee un tractor, satisface esa concepción del conocimiento. Pero es obvio que muchas personas nunca reflexionan sobre el conocimiento mismo o sobre sus propios estados de conocimiento. Sin embargo todavía tienen conocimiento. Segundo, si uno puede saber algo solo sabiendo primero que lo sabe, entonces esto llevaría a una regresión infinita viciosa. ¿Por qué? Porque no se puede saber que sabe algo a menos que ya sepa que sabía que lo sabía y así sucesivamente. Así, uno debe ser capaz de saber sin saber primero que sabe.

Sin embargo, si una persona (1) sabe algo, (2) tiene al menos una comprensión aproximada de lo que es conocimiento, y (3) se pregunta si sabe, de hecho, sabe algo, entonces seguramente puede saber que sabe eso. De esta manera, el estudio del conocimiento no hace posible el conocimiento, pero da una *idea* del estado intelectual de lo que las personas saben al ayudarlas a comprender que sí tienen conocimiento de las cosas que saben.

Aquí hay un punto final sobre el conocimiento que se desarrollará en el siguiente capítulo. Si alguien sabe algo, no significa necesariamente que la persona tenga una certeza completa sobre eso. "Estar completamente seguro" en este contexto significa "es lógicamente imposible equivocarse". Este es un estándar bastante alto para el conocimiento. Requiere que sea lógicamente imposible que alguien se confunda con un reclamo antes de poder conocer el reclamo en cuestión.

Desde este punto de vista, una prueba para una afirmación de conocimiento es la siguiente: si la persona *S* sabe que *P,* entonces es una contradicción lógica decir que *S* simplemente se da cuenta de que *P,* pero *P* es falso. Descartes pensó que "Pienso, luego existo" pasé esta prueba y, por lo tanto, se podría saber que existió porque es contradictorio decir que "lo considero, creo que existo, pero existe. es falso que yo exista ". Por otra parte, al menos en una etapa de su argumento (es decir, sin haber establecido la existencia de Dios), Descartes no creía que uno pudiera saber que existía el mundo físico externo. ¿Por qué? Porque la proposición*Supongo que estoy viendo un mundo externo, pero no hay un mundo externo que exista,* no es una contradicción. Es lógicamente posible, aunque no sea plausible, que uno esté alucinando el mundo externo, simplemente soñando

con ello, o siendo engañado por un demonio acerca de su existencia, todo mientras el mundo externo es irreal.

Tal requerimiento de conocimiento, certeza completa, es demasiado estricto y elimina como conocimiento muchas cosas que sí sabemos, de hecho, las conocemos. Por ejemplo, Allison puede saber que su luz está encendida, aunque este conocimiento no es completamente cierto: la proposición que *Allison toma para saber que la luz está encendida, pero en realidad no lo es, no* es autocontradictoria. Sin embargo, el conocimiento de Allison de que la luz está encendida no requiere que esta proposición sea autocontradictoria. Por lo tanto, uno puede tener conocimiento, aunque es lógicamente posible que uno esté equivocado. De hecho, a veces contrastamos saber algo con saberlo *con certeza* , lo que implica que hay un contraste entre saber con certeza y saber simplemente. Por lo tanto, el simple conocimiento aún se sabe aunque no sea cierto.

3 MOTIVO Y RACIONALIDAD

Además del conocimiento, la **racionalidad** es un término de importancia epistemológica. En esta sección, veremos diferentes aspectos de la racionalidad, comenzando con una lista de tres nociones diferentes que a menudo se asocian con el término.

3.1 TRES NOCIONES DE MOTIVO Y RACIONALIDAD.

Primero, existe lo que puede llamarse **racionalidad aristotélica** . En este sentido, Aristóteles llamó al hombre animal racional. Aquí, *racional se* refiere a un ser con *relación:* una palabra latina que se refiere a la capacidad o poder final para formar conceptos, pensar, deliberar, reflexionar, tener intencionalidad (estados mentales como pensamientos, creencias, sensaciones que son *de* o *sobre)*cosas). Los seres humanos son animales racionales en que, por naturaleza, tienen este poder de la razón. Dos cosas deben tenerse en cuenta aquí. Primero, otros seres además de los humanos, los ángeles y, quizás ciertos animales, tienen algunas habilidades racionales. En segundo lugar, los humanos son racionales incluso si por defecto (por ejemplo, ser un recién nacido defectuoso) no pueden ejercer ese poder, porque el poder de la razón se posee simplemente en virtud de tener una naturaleza humana. Es importante distinguir entre tener un poder y poder ejercerlo o desarrollarlo.

Un segundo sentido de *racional* implica la racionalidad como la **liberación de la razón** . Aquí, la **facultad de la razón** se considera una fuente de ciertos elementos de conocimiento y se contrasta con las **facultades sensoriales** . Por lo tanto, de acuerdo con la visión tradicional conocida como **racionalismo** (no debe confundirse con la visión de que no hay Dios o que la creencia en Dios es irracional), las verdades en la lógica *(modus ponens,* si *P* es más grande que *Q* y *Q* es más grande que *R,* entonces *P* es más grande que *R)* y las matemáticas (2 + 2 = 4) se pueden conocer **a priori.**En términos generales, a priori se refiere a la idea de que la justificación para ellos no apela a las experiencias sensoriales, como lo haría la reclamación a **posteriori** (por ejemplo, hay un árbol en el patio). De acuerdo con el racionalismo, algunas verdades a priori son **evidentes** : al entender simplemente la proposición en cuestión, uno puede ver o sentir una fuerte inclinación a aceptar que la proposición es una verdad necesaria; no solo sucede que es verdadera, sino que posiblemente no podría ser falso.

Finalmente, un tercer sentido de *racional* está estrechamente relacionado con la justificación o la garantía. En este sentido, decir que una creencia (o, mejor, un episodio de creer) es racional para alguna persona *S* en algún momento *t* es decir que la creencia tiene justificación o garantía para *S* at *t.* Es este tercer sentido de *racional el* que ocupará nuestra atención en el resto de esta sección.

3.2 LA RACIONALIDAD COMO JUSTIFICACIÓN O GARANTÍA

3.2.1 RACIONALIDAD Y VERDAD

Cualquier otra cosa que uno deba decir acerca de la racionalidad, una cosa parece tener una importancia fundamental: la racionalidad tiene un valor instrumental como un medio para el fin de obtener la verdad (consulte el capítulo 6 para obtener más información sobre la naturaleza de la verdad en sí). La afirmación de que una creencia es racional significa, ante todo, que consideramos que es probable que la creencia sea verdadera porque *es*racional. Es solo si las personas piensan que la racionalidad o la justificación epistémica constituyen un medio para la verdad que tienen alguna razón para pensar que la racionalidad es cognitivamente importante. Por supuesto, uno todavía podría valorar la racionalidad y no creer en la verdad, ya que uno podría considerar que el comportamiento racional es un medio para el poder cultural, la felicidad o algo más. Pero si la racionalidad tiene que ser valiosa precisamente como algo relacionado con la excelencia cognitiva e intelectual, entonces la existencia de la verdad es una condición necesaria para tal valor.

Esta percepción sugiere que hay dos tareas fundamentales para las personas como seres intelectuales y conocedores. Estas tareas son para obtener o al menos intentar obtener un conjunto de creencias tales que uno crea tantas verdades como sea posible y evita creer tantas falsedades como sea posible, especialmente con respecto a verdades y falsedades importantes. Ahora cada una de estas tareas sería fácil de lograr en ausencia de la otra. Uno podría creer tantas verdades como sea posible con solo creer todo lo que le vino a la mente, pero en este caso se aceptarán muchas creencias falsas en el proceso. De manera similar, uno podría evitar creer tantas falsedades como sea posible simplemente negándose a creer cualquier cosa. Pero como ambas tareas son fundamentales para nosotros como seres intelectuales, la necesidad de racionalidad se hace evidente.

3.2.2 RACIONALIDAD Y VALORES EPISTEMICOS

Cuando uno piensa en la racionalidad como justificación o garantía de una creencia, es natural pensar que la racionalidad es intelectual o epistémicamente valiosa. En otras palabras, hay una conexión cercana entre la racionalidad y el **valor epistémico** : tener una creencia justificada es tener algo de valor intelectual. ¿Cómo se debe entender esta conexión entre la justificación y el valor epistémico? Los filósofos difieren sobre este tema.

Como se señaló anteriormente en el capítulo, algunos pensadores sostienen una visión deontológica de la justificación. La palabra *deontológica* proviene de la palabra griega *deon,* que significa "deber vinculante". Según la visión deontológica de la justificación, hay ciertos **deberes** o **reglas epistémicos**de tal manera que si las creencias de uno se forman, se mantienen y se basan en (y se estructuran entre ellas de acuerdo con) esas reglas y deberes, entonces están justificadas. Esto significa que uno tiene el derecho intelectual de sostener la creencia: la creencia es permisible o obligatoria de mantener, dados ciertos factores y el conjunto correcto de reglas epistémicas. Dado que las reglas epistémicas son normas que gobiernan nuestro razonamiento, establecen condiciones bajo las cuales es racional (permisible u obligatorio) tener una creencia y condiciones bajo las cuales es irracional (intelectualmente prohibido) sostener una creencia. Aquí hay algunos ejemplos de normas epistémicas: (1) Si *x le* parece *F* (por ejemplo, rojo) y no tiene ninguna razón para pensar que no es *F*(rojo), entonces se le permite creer que es, de hecho, *F* (rojo). (2) Trate de obtener creencias razonables y evitar las no razonables. (3) Proporción tus creencias a la evidencia; cree algo si y solo si hay buena evidencia para hacerlo. (4) En igualdad de condiciones, suponga que otras personas son como usted en el sentido de que tienen ciertos estados mentales (p. Ej., Dolor) después de ciertos estímulos (p. Ej., Estar pegados con un alfiler) que son similares a los suyos en circunstancias análogas. (5) Acepte las creencias que concuerden con su conjunto completo de creencias coherentes.

Los entendimientos deontológicos de la racionalidad suponen lo que se denomina **voluntarismo** *doxástico* (*doxastic*significa "tener que ver con creencias" en oposición a, digamos, experiencias sensoriales en sí mismas), la

noción de que las personas tienen al menos algún control voluntario sobre sus creencias y, por lo tanto, son responsables intelectualmente de elegir las creencias correctas y evitar una La elección de los no razonables. El voluntarismo doxástico es una tesis controvertida, pero es importante tener en cuenta que no significa que uno tenga control directo e inmediato sobre las creencias de uno. Si alguien te ofreciera un millón de dólares para creer ahora mismo que había un elefante rosado en tu habitación, no podrías hacerlo si quisieras. Las creencias de la gente por lo general solo vienen a ellos. Al mirar un objeto rojo, uno simplemente se encuentra creyendo que es rojo. Sin embargo, uno todavía podría tener control indirecto sobre una creencia. Tal vez las personas no pueden cambiar directamente sus creencias,

Hay otros puntos de vista no deontológicos sobre la racionalidad y la justificación. Según estos puntos de vista, la justificación no equivale a seguir las reglas epistémicas correctas, sino que implica ejemplificar ciertos estados de cosas que son intrínsecamente valiosos (valiosos en sí mismos). Aquí hay algunos ejemplos de tales estados de cosas: tener creencias formadas por un método confiable o que son causadas por lo que se cree, tener más creencias verdaderas que falsas, formar y mantener creencias por medio de facultades sensoriales e intelectuales que funcionan correctamente en un entorno para que fueron diseñados, teniendo creencias coherentes, etc. Aquí, la justificación se concibe como formación y mantenimiento (y estructuración) de creencias de tal manera que las personas encarnan uno o más de estos estados de cosas intrínsecamente valiosos. Pero estos estados de cosas no deben considerarse como reglas que especifican deberes. Por ejemplo, según algunos, una creencia es racional si y solo si está formada por un método confiable, pero no existe el deber de “formar o tratar de formar tus creencias de acuerdo con un método confiable”.

En resumen, la racionalidad en el sentido de creencia justificada o justificada está conectada a lo que es valioso desde una perspectiva epistemológica o intelectual: las reglas que las personas deben seguir para formar y mantener sus creencias o los estados de cosas que las personas incorporan o no. Formando y manteniendo sus creencias. En el capítulo cinco veremos un aspecto importante de la justificación: qué *estructura* debe tener el conjunto de creencias de uno de modo que esas creencias tengan, de hecho, justificación para esa persona.

3.2.3 GRADOS DE RACIONALIDAD

En cierto sentido, la verdad no viene en grados ni cambia. El hecho de que 2 + 2 = 4 o que George Brett se retiró del béisbol en 1993 es completamente cierto o completamente falso (¡ambos son verdaderos!) Y su veracidad no cambia con el tiempo. En contraste, la racionalidad viene en grados y puede cambiar con el tiempo.

Para cualquier creencia *P,* diga la creencia de que Dios existe, hay tres posturas cognitivas importantes que podemos tomar con respecto a *P:* podemos creer *P* (como hacen los teístas), podemos creer que *no P* (como hacen los ateos), o podemos retener *P* (como hacen los agnósticos) y no creen en *P* ni creen en *no-P.* Hablando epistemológicamente, una persona debe retener una creencia acerca de *P* si *P* está en contrapeso para esa persona: *P* y *no-P* están igualmente justificadas para la persona; ninguna posición está más justificada que la otra. Si uno pasa de la retención a creer en *P*o creyendo *no-P,* su grado de justificación puede crecer y cambiar con el tiempo. Por ejemplo, en un tribunal de justicia, la evidencia de un veredicto de culpabilidad puede crecer de tal manera que la creencia de culpabilidad se justifique cada vez más (o cada vez menos). Además, uno podría tener razones muy buenas para declarar culpable a una persona al mismo tiempo, pero si se añaden nuevas pruebas, esa creencia podría pasar de estar bien justificada a ser injustificada. Así, la racionalidad, en contraste con la verdad, viene en grados y puede cambiar con el tiempo.

Un factor que afecta si y hasta qué punto se justifica una creencia es la presencia de **derrotadores** para esa creencia. Supongamos que Smith cree que *Q* (p. Ej., Que una estatua es azul), y supongamos que *R* (p. Ej., La forma en que se ve la estatua) es una razón o terreno que Smith tiene para sostener *Q.* Un derrotador elimina o debilita la justificación por una creencia Hay al menos dos tipos de derrotadores. Primero, hay **refutadores derrotadores** , que atacan directamente la conclusión o la cosa que se cree. En el caso anterior, un derrotador de rebates sería una razón para creer que *no-Q,*Es decir, una razón para creer que la estatua no es azul. Un ejemplo sería un caso en el que el director del museo y varias personas honestas y confiables le aseguran que la estatua es de color gris. En segundo lugar, hay **derrotadores derrotadores** . Estos derrotadores no atacan directamente

lo que se cree (al intentar mostrar que es falso), sino que atacan la noción de que *R* es una buena razón para *Q*. Los derrotadores recortados no atacan a *Q* directamente; atacan *R* y, de alguna manera, recortan *R* como una buena razón para *Q*.En el ejemplo anterior, un derrotador socavado sería evidencia de que hay una luz azul alrededor de la estatua que hace que todo en esa habitación se vea azul para las personas. En el ejemplo, el derrotador debilitado elimina la razón para pensar que la estatua es azul y el derrotador que rebota da una razón para pensar que la estatua no es azul. De diferentes maneras, los derrotadores pueden eliminar la justificación de una creencia.

En este capítulo, se introdujo el campo de la epistemología y se examinaron diferentes aspectos del conocimiento y la racionalidad. Pero, ¿la gente realmente sabe o tiene creencias justificadas sobre algo? Esto es parte del problema del escepticismo y de los problemas escépticos que ahora tratamos.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

La epistemología es la rama de la filosofía que se centra en el estudio del conocimiento y la creencia justificada. Cuatro áreas principales de la epistemología son (1) el análisis de conceptos como conocimiento, justificación y racionalidad, (2) el problema del escepticismo (¿las personas tienen conocimiento o creencias justificadas?), (3) las fuentes y el alcance del conocimiento o creencias justificadas y (4) el estudio de criterios de conocimiento o creencia justificada.

Hay tres tipos de conocimiento: conocimiento por conocimiento, know-how y conocimiento proposicional. Respecto a lo último, la definición estándar de conocimiento lo ha identificado con una creencia verdadera justificada. Los contraejemplos de tipo Gettier se han planteado contra la definición estándar. Los filósofos han respondido a estos ejemplos de una de estas tres formas: rechace los ejemplos y retenga la definición estándar, agregue una cuarta condición a la creencia verdadera justificada o reemplace la justificación con otra cosa (confiabilidad, debiendo ser adecuadamente causada) para formar una nueva definición tripartita. Lo que se diga sobre este debate, parece razonable afirmar esto sobre el conocimiento: es normativo; la gente comienza la epistemología con casos particulares de conocimiento y no con las condiciones necesarias o suficientes para una definición de conocimiento;

La racionalidad es otra noción epistemológica importante. Utilizamos el término *racional* en tres sentidos: la racionalidad aristotélica, las liberaciones de la razón y la racionalidad como justificación o justificación. Con respecto a esto último, la racionalidad es un medio para la verdad y puede entenderse en términos de cumplir ciertos deberes epistémicos o incorporar ciertos estados de cosas considerados intrínsecamente valiosos desde un punto de vista epistémico. Finalmente, la racionalidad viene en grados y puede cambiar con el tiempo, y una de las formas en que esto ocurre es a través de la presencia de diferentes tipos de derrotadores.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

a posteriori
, a priori,
la racionalidad aristotélica
teoría causal
anulables
Defeater
deliberaciones de la razón
vista deontológico de la justificación
doxástica voluntarismo
deberes epistémicos o excluye
valor epistémico
epistemología
externismo
facultad de la razón
contraejemplos tipo Gettier
internalismo
intuición
justificación
know-how
conocimiento directo
conocimiento por descripción
conocimiento proposicional
racionalismo
racionalidad
refutando la
teoría de la fiabilidad del derrotador
auto-evidente
facultades sensoriales

escepticismo
Cuestiones socráticas
definición estándar de conocimiento
exteriorismo
fuerte internalismo fuerte
análisis tripartito
subcotización derrotadores
justifican
externalismo
débil internalismo débil

4

EL PROBLEMA DEL ESCEPTICISMO

Los escépticos. . . se dedicaban constantemente a derrocar los dogmas de todas las escuelas, pero no se enunciaban ellos mismos; y aunque llegarían tan lejos como para adelantar y exponer los dogmas de los demás, ellos mismos no dejaron nada definitivamente, ni siquiera el hecho de dejar nada.
DIOGENES LAERTIUS VIDAS DE FILOSOFEROS EMINENTES

Demuéstrame que no los conozco, tú que no niegas que tales asuntos pertenecen a la filosofía y que sostienes que ninguna de estas cosas puede ser conocida.
AUGUSTINE CONTRA LOS ACADEMICOS

[S] La razón ya me convence de que debería abstenerme de creer en cosas que no son del todo seguras e indubitables. . . Bastará con hacerme rechazarlos a todos si puedo encontrar en cada uno algún motivo de duda.
RENÉ DESCARTES MEDITACIONES EN PRIMERA FILOSOFÍA 1

1. INTRODUCCIÓN

El sentido común nos asegura que todos conocemos y tenemos creencias justificadas sobre muchas cosas: el mundo externo, Dios, la moral, el pasado, las matemáticas, nuestra propia vida mental y la existencia de otras mentes. Y mientras que las Escrituras hacen un énfasis importante en la fe, ponen un énfasis igualmente importante en las cosas que podemos, debemos y debemos saber. Así, las Escrituras se unen con el sentido común para afirmar que hay muchos ejemplos de conocimiento y creencia justificada para los seres humanos. Sin embargo, todos hemos conocido escépticos que, de una u otra manera, rechazan este o aquel elemento de conocimiento o creencia justificada. Y algunos escépticos afirman rechazar el conocimiento o la creencia justificada por completo. Este capítulo examina el escepticismo y proporciona información importante relevante a lo largo de la vida intelectual.

El escepticismo ha tenido una larga y variada historia. Durante el período helenístico de la filosofía griega antigua, surgieron dos escuelas de escepticismo. El primero, conocido como**escepticismo académico** , floreció en los siglos tercero y segundo antes de Cristo. Fue fundado por Arcesilaus (315-240 aC), un filósofo en la Academia de Platón, y fue propagado por Carneades en el segundo siglo aC. Existe cierta controversia sobre qué los escépticos académicos afirmaron en realidad, pero la opinión tradicional es que afirmaron dos cosas: (1) La tesis escéptica: todas las cosas son incomprensibles, nadie tiene ningún conocimiento. (2) En cuanto a la tesis escéptica en sí, podemos afirmar dogmáticamente que *sabemos* que nadie tiene ningún conocimiento.

Debe quedar claro que, como se indicó anteriormente, el escepticismo académico era una posición difícil de mantener. Por un lado, la declaración dos se refuta a sí misma porque afirma que las personas saben que no hay nada que puedan saber. Sin embargo, puede ser que al afirmar la tesis escéptica en sí (enunciado uno), los escépticos académicos realmente no dijeron que no hay conocimiento en absoluto, sino que solo hay una cosa que

las personas saben: a saber, que no pueden saber Algo más. Pero esta afirmación, aunque no se auto-refuta, todavía es difícil de mantener. ¿Es realmente posible saber una sola cosa? ¿No sería una persona que afirma conocer esta afirmación, que implícitamente afirmaría saber que él mismo existió, que supo lo que significaba la declaración, que supo que la afirmación era cierta y, por lo tanto, que existía tal cosa como la verdad? Promover, si alguien puede simplemente afirmar que hay una excepción a la tesis escéptica (a saber, la tesis en sí), ¿qué evitaría que otros simplemente afirmaran otras excepciones a la tesis, por ejemplo, que saben que el rojo es un color? Por estas y otras razones, una segunda escuela de escepticismo antiguo era más prominente.

La segunda escuela se llamó **escepticismo pirroniano** después de su fundador Pyrrho de Ellis (360-270 aC). Floreció en Alejandría, Egipto, y alcanzó su cenit en el último gran Pirriano, Sexto Empirico, que vivió durante la última mitad del segundo y el primer cuarto del siglo III dC Esta forma de escepticismo se basa en la visión que la filosofía busca. La sabiduría y la sabiduría incluyen el conocimiento de verdades relevantes para vivir una vida buena y hábil. El principal problema humano es la infelicidad y esto se debe principalmente a una disparidad entre los deseos de uno y lo que él cree que es verdad en el mundo. Entonces, la clave para lidiar con la infelicidad es renunciar a la búsqueda de sabiduría, suspender el juicio sobre todas las creencias de uno y ser libre.

Los escépticos pyrrhonianos rechazaron el dogmatismo y procedieron en tres etapas: (1) **antítesis** (ambos lados de un tema se colocan en oposición entre sí y argumentos escépticos llamados "tropos" o "modos" se usan para cada lado); (2) **epoche** (la suspensión del juicio); (3) **ataraxia** (el estado de tranquilidad máximo y deseado). En contraste con los escépticos académicos, los pirrenianos suspendieron el juicio sobre todas las cosas, incluida la tesis escéptica en sí.

Con la difusión del cristianismo y los escritos críticos del escepticismo, como el de Agustín *contra los escépticos, el* escepticismo no floreció hasta la época de René Descartes (1596-1650 dC), cuando comenzó a florecer de nuevo. Descartes se propuso refutar el escepticismo y establecer el conocimiento sobre una base segura. Especialmente importante a este respecto son las *Meditaciones de la Primera Filosofía de* Descartes, publicadas por primera vez en 1641. Descartes comenzó su búsqueda de

conocimiento adoptando la **duda metodológica** . Esto equivalía a la idea de que el conocimiento requiere una certeza absoluta (a veces llamada **certeza cartesiana).**) y que si fuera lógicamente posible estar equivocado sobre algo, entonces uno no podría saberlo en cuestión. Armado de dudas metodológicas, Descartes primero argumentó contra el conocimiento del mundo externo con el argumento de que los sentidos de las personas a veces los engañan. En segundo lugar, señaló que las personas a veces piensan que hay un mundo externo antes que ellos, pero que solo están soñando y que es lógicamente posible que uno esté soñando y que no haya un mundo externo. Finalmente, Descartes opinó que un demonio malévolo podría estar engañando a las personas con experiencias sensoriales de un mundo externo cuando ese mundo no está realmente "ahí afuera". La posibilidad lógica de un demonio tan malévolo significaba para Descartes que la gente no puede conocer las leyes de la lógica o matemáticas, ya que el demonio puede estar engañando a la gente para que acepte estas leyes a pesar de que son falsas. Pero hay una cosa sobre la cual el demonio no puede engañar a alguien: la propia existencia, porque antes de que uno pueda dudar de la existencia de uno, debe existir. Esta idea se expresó en la famosa máxima de Descartes (que había sido expresada de forma diferente por Agustín)*Cogito ergo sum*("Creo, por lo tanto, soy"). Este era un elemento de conocimiento seguro que no podía dudarse.

Descartes pasó del *cogito* para reafirmar el conocimiento de Dios, la lógica y las matemáticas y el mundo externo. Los detalles de su procedimiento no son importantes aquí. Pero una cosa sobre Descartes es crucial: aceptó la **carga de la prueba** frente al escéptico (uno no sabe algo a menos que pueda probar que lo hace contra el escéptico) y el conocimiento requiere una certeza absoluta para calificar como tal.

Hasta ahora, el propósito ha sido ilustrar algunos episodios clave en la historia del escepticismo para que el lector tenga una idea de qué es el escepticismo. En el resto del capítulo, se discuten cuatro elementos: las variedades de escepticismo, algunos de los principales argumentos escépticos para el escepticismo, diferentes críticas del escepticismo y una breve palabra sobre el escepticismo y las versiones naturalistas de la teoría evolutiva.

2 VARIEDADES DE ESCEPTICISMO

El escepticismo es una familia de puntos de vista y no una posición simple. Para los propósitos de este capítulo, tres formas de escepticismo requieren solo una breve mención: escepticismo iterativo, metaepistemológico y heurístico o metodológico. **El escepticismo iterativo** ocurre cuando el escéptico se niega a ofrecer un argumento para su punto de vista, pero, en cambio, simplemente responde a cada afirmación con la pregunta, ¿cómo lo sabes? Cuando se responde a esta pregunta, el escéptico iterativo simplemente repite la pregunta, y así sucesivamente, indefinidamente. Esta forma de escepticismo no es una posición filosófica genuina, ya que sus defensores no están dispuestos a promover argumentos en contra del conocimiento o aceptar argumentos para el conocimiento. El escepticismo iterativo es simplemente un juego verbal y debe ser tratado como tal.

En segundo lugar, el **escepticismo metaepistemológico** ha sido promovido por filósofos como WVO Quine y Richard Rorty. Los defensores de este punto de vista son escépticos y rechazan la filosofía (y especialmente la epistemología) como se concibe tradicionalmente (por ejemplo, la epistemología es una búsqueda normativa de una teoría de la justificación y el conocimiento) y afirman que la filosofía está en un continuo con o simplemente una parte de lo natural. ciencia. Los escépticos metaepistemológicos sostienen una forma extrema de lo que se llama **epistemología naturalizada**. En sus versiones más fuertes, este punto de vista implica que la epistemología debe naturalizarse en el sentido de que debe reducirse y tratarse como una rama de la psicología y la neurofisiología. En lugar de centrarse en la cuestión normativa de lo que justifica nuestras creencias, la epistemología naturalizada simplemente describe cómo las personas, de hecho, forman sus creencias. La tarea de la epistemología naturalizada es describir los factores y procesos causales en términos científicos y naturales sobre la forma en que las creencias de las

personas se forman normalmente, en el sentido estadístico de forma típica o habitual.

La mayoría de los filósofos rechazan esta forma extrema de epistemología naturalizada y el escepticismo metaepistemológico que conlleva. Por un lado, deja de lado lo que es crucial para la epistemología: el elemento normativo. La epistemología tradicional proporciona una explicación de la justificación y el conocimiento, de las virtudes y deberes epistémicos y de cómo uno decide lo que uno debe y no debe creer. Las descripciones puramente psicológicas o neurofisiológicas de los procesos causales y formadores de creencias son meramente descriptivas y no normativas ni prescriptivas. De este modo, dejan de lado el elemento normativo crucial en la epistemología tradicional. En segundo lugar, se hará evidente en los capítulos quince a diecisiete que la ciencia tiene ciertas presuposiciones filosóficas (por ejemplo, que hay verdad, que las personas, de hecho, tienen conocimiento y creencias justificadas sobre el mundo externo). Debido a esto, la autoridad epistémica de la ciencia se basa en la de la filosofía (incluida la epistemología), no al revés. Tercero, aunque no todos los filósofos están de acuerdo con esto, algunos han argumentado que las afirmaciones que afirman la epistemología naturalizada y el escepticismo metaepistemológico se refutan a sí mismas porque son en sí mismas afirmaciones filosóficas normativas (no científicas) que necesitan justificación.

Una tercera forma de escepticismo es el escepticismo **heurístico** o **metodológico** . Aquí se reconocen el conocimiento y la creencia justificada, y el escepticismo, especialmente la pregunta "¿Cómo se sabe que *X?*? ”Y el uso de la duda, se toma como un principio guía para ayudar a las personas en su búsqueda de una mejor comprensión de los problemas epistemológicos. En este sentido, el escepticismo no es una posición para ser refutada o refutada, sino un método de guía para ayudar a las personas a entender el conocimiento. Esta forma de escepticismo es, de hecho, muy útil, ya que dudar y cuestionar las afirmaciones de conocimiento puede llevar a una comprensión más profunda. Pero uno debe tener cuidado aquí para distinguir entre la duda como un método y la duda como un rasgo de carácter habitual. El primero emplea el uso de la duda para desarrollar el conocimiento. Este último está arraigado en un carácter o corazón escéptico y no es completamente deseable desde una perspectiva cristiana porque, como

cristianos, debemos cultivar la fe y el conocimiento mientras que al mismo tiempo no somos crédulos ni ingenuos. En caso de duda, entendido como rasgo de carácter, nos ayuda a evitar la ingenuidad, entonces es una virtud intelectual. Si produce cinismo y una pérdida de fe, entonces es un vicio intelectual. La sabiduría requiere una perspectiva equilibrada.

Pasamos ahora a otras versiones del escepticismo, concebidas tradicionalmente, versiones que expresan más profundamente qué es el escepticismo cuando se considera una tesis filosófica sustantiva. Primero, hay una distinción entre escepticismo del conocimiento y escepticismo justificativo. **El escepticismo del conocimiento** es una tesis en el sentido de que las condiciones para el conocimiento no se obtienen y las personas no tienen conocimiento. **El escepticismo justificativo** es la misma tesis dirigida, no al conocimiento, sino a la justificación y las creencias justificadas. Uno podría ser un escéptico del conocimiento y no un escéptico justificativo. Por ejemplo, uno podría negar el conocimiento sobre la base de que no existe la verdad (y dado que el conocimiento incluye la *verdad* justificada).creencia, no hay conocimiento) o sobre la base de que los estándares para el conocimiento son tan altos (por ejemplo, el conocimiento requiere una certeza absoluta) que nunca se cumplen. Pero uno podría continuar aceptando la afirmación de que las personas a menudo tienen justificación para sus creencias. Alternativamente, uno podría aceptar el hecho de que hay conocimiento pero ser escéptico acerca de la existencia de creencias justificadas si esa persona sostuvo que la justificación no es parte del conocimiento.

Tanto el conocimiento como los escépticos justificativos pueden dirigir su escepticismo a la generación, transmisión o fuentes de creencia. Es decir, el escéptico puede dirigir sus argumentos en contra de (1) el origen del conocimiento o las creencias justificadas en primer lugar (por ejemplo, la creencia de que uno está experimentando una sensación roja generada por el hecho de que uno, de hecho, tiene esa sensación) , (2) el hecho de que algunas creencias justificadas o conocidas (por ejemplo, que uno está experimentando una sensación de rojo) transfieren la justificación a otras creencias (por ejemplo, que hay, de hecho, un objeto rojo antes de uno) o (3) todo epistémico facultades que sirven como fuentes de conocimiento y justificación (por ejemplo, contra la memoria, facultades sensoriales, razón, introspección).

En este capítulo nos centraremos en el escepticismo del conocimiento, no en el escepticismo justificativo, por dos razones. Primero, mucho de lo que se dice sobre el escepticismo del conocimiento podría aplicarse al escepticismo justificador. Segundo, parte de la tarea de considerar el escepticismo justificador es el análisis de diferentes teorías de la justificación, y esto se hará en el capítulo cinco.

Los escépticos también difieren en cuanto a la profundidad de su escepticismo. Ya hemos visto esto con respecto a la afirmación de la tesis escéptica en sí misma, los escépticos académicos son dogmáticos y ciertos sobre el escepticismo en sí mismo y los escépticos pirrónicos son menos profundos y más tentativos con respecto al escepticismo. Pero aparte de la tesis escéptica en sí, los escépticos difieren en cuanto a la profundidad de su posición sobre el conocimiento en general. **El escepticismo no mitigado** mantiene su escepticismo con mayor seguridad y certeza que el **escepticismo mitigado** , que es más tentativo sobre las afirmaciones de conocimiento. Para cualquier ítem de presunto conocimiento, el escéptico no mitigado afirma que no es un caso de conocimiento, pero un escéptico mitigado está más inclinado a retener el juicio sobre esta afirmación.

Dentro de la categoría de escépticos no mitigados, hay tres grados de fuerza con los cuales se afirma el escepticismo no mitigado. Pasando de formas más fuertes a formas más débiles de escepticismo, estos grados son los siguientes: (1) No se puede conocer ninguna proposición, es decir, no es posible que se conozca ninguna proposición. (2) Si bien es posible que una proposición sea conocida, de hecho, no *se* conoce ninguna proposición . (3) Si bien puede haber algunas proposiciones que se conocen en algún sentido débil de esa palabra, sin embargo, no se conocen proposiciones con total certeza.

Los escépticos también difieren en cuanto a la amplitud o amplitud de su escepticismo. **El escepticismo global** es la opinión de que no hay conocimiento (o creencia justificada) en ninguna área del pensamiento humano. Por el contrario, **el escepticismo local.**permite el conocimiento en algunas áreas (por ejemplo, en la ciencia o en nuestro conocimiento sensorial del mundo externo), pero los escépticos locales niegan el conocimiento en esta o aquella área específica (por ejemplo, en teología, ética, matemáticas). Más específicamente, los escépticos locales pueden dirigir su escepticismo hacia ciertos supuestos objetos, facultades o temas de

conocimiento. Si los objetos están a la vista, entonces el escéptico niega que las personas tengan conocimiento de ciertos objetos o tipos de objetos (por ejemplo, de otras mentes, Dios, conexiones causales, materia). Si las facultades están a la vista, entonces el escéptico niega que se pueda obtener conocimiento mediante la utilización de alguna facultad o conjunto de capacidades que se supone que poseen las personas (por ejemplo, los sentidos, la razón, otras formas de intuición). Si se trata de un tema determinado, el escéptico niega que el conocimiento se obtenga en ese tema (por ejemplo,

No veremos el escepticismo local en el resto de este capítulo por tres razones. Primero, el escepticismo global es más interesante desde un punto de vista filosófico y es más central porque si es aceptable, entonces sigue el escepticismo local. En segundo lugar, es difícil mantener el escepticismo local porque las consideraciones que lo impulsan en algún dominio específico son difíciles de limitar únicamente a ese dominio. Las consideraciones escépticas tienen una tendencia a extenderse hacia otras áreas, o cambiar la metáfora, una vez que la nariz del camello está en la tienda, es difícil limitar el movimiento del camello a través de la tienda. Tercero, en capítulos posteriores (p. Ej., Capítulos 19-20, 23-24), examinaremos el escepticismo sobre la moralidad y la religión, respectivamente, por lo que podemos posponer con seguridad una mayor reflexión sobre el escepticismo local hasta entonces.

Finalmente, hay una distinción entre el escepticismo de primer orden y el de segundo orden. **El escepticismo de primer orden** es la versión más típica e involucra el escepticismo dirigido a las creencias cotidianas de las personas, es decir, creencias sobre el mundo externo (hay un árbol en el patio) o sobre una proposición ética *(la Misericordia como tal es una virtud)* . **Escepticismo de segundo orden.**Está dirigido a las creencias de las personas acerca de estas otras creencias. Aquí, el escéptico no cuestiona directamente si las personas tienen conocimiento de este o ese elemento en particular. Más bien, desafía la idea de que las personas saben que tienen este conocimiento. Normalmente, es un caso que un escéptico de primer orden también será un escéptico de segundo orden porque si las personas no tienen conocimiento de esto o de eso, entonces no pueden saber que sí lo saben. Por otro lado, uno podría ser un escéptico de segundo orden y no un escéptico de primer orden. Se podría decir que las personas saben que un árbol está en el

patio, pero que no pueden saber que tienen este conocimiento porque dicho conocimiento de segundo orden requiere, primero, que entiendan qué es el conocimiento en sí mismo y, a la luz de los contraejemplos de Gettier. (ver cap. 3),

No veremos todas estas diferentes versiones de escepticismo. Tal tarea es importante pero demasiado detallada para los propósitos actuales. Pero las consideraciones a seguir a menudo se aplicarán, a veces con ajustes menores, a varias posiciones escépticas diferentes. Centraremos nuestra atención en el escepticismo del conocimiento global, no mitigado y de primer orden. Además, nos enfocaremos en nuestro conocimiento sensorial del mundo externo a menos que se indique lo contrario. Sin embargo, antes de ver los argumentos a favor y en contra de este escepticismo, debemos tener claro un propósito importante para esta investigación. Nuestro objetivo aquí, y uno de los objetivos principales de la epistemología en general, es mejorar nuestra situación epistémica. Parte de tal mejora es obtener más conocimiento y creencias justificadas (y aumentar la fortaleza de la justificación de nuestras creencias que ya están justificadas hasta cierto punto) y eliminar las creencias falsas o injustificadas de las cosas que aceptamos. A la luz de esto, se debe hacer una distinción entre refutar al escéptico y refutar al escéptico.**Refutar al escéptico** implica probar que el escepticismo es falso, tal vez incluso demostrarlo al propio escéptico. Esta estrategia implica aceptar una carga de la prueba de parte del **cognitivista** , el que acepta el hecho de que las personas sí tienen conocimiento. Por el contrario, **refutando al escéptico.**implica mostrar que los argumentos escépticos no establecen el hecho de que las personas no tienen conocimiento. Nuestra principal preocupación aquí no es refutar, sino refutar al escéptico. Tal postura implica colocar la carga de la prueba en el escéptico y expresa al menos la confianza inicial en nuestro equipo noético (por ejemplo, las facultades sensoriales y cognitivas). Dicha expresión de confianza se siente como en casa en una cosmovisión teísta cristiana, porque Dios es un ser bueno, confiable y racional que creó y diseñó a los humanos para que tengan conocimiento sobre él y su mundo. Si tal confianza se justifica dentro de un marco naturalista evolutivo es algo que consideraremos al final del capítulo. Pero por ahora, avancemos en serio y veamos algunos de los argumentos que los escépticos han ofrecido en defensa de su tesis.

3 ARGUMENTOS PARA EL ESCEPTICISMO

Se han presentado varios argumentos a favor del escepticismo, entre los que se encuentran los siguientes..

3.1 EL ARGUMENTO DE ERROR Y FALLIBILIDAD

Todos podemos citar casos en los que nos hemos equivocado en el pasado; Pensamos erróneamente que teníamos conocimiento cuando no lo teníamos o cuando nuestros sentidos nos engañaban. Un remo se ve doblado en el agua; las vías del ferrocarril parecen tocar en la distancia; el hielo se sentirá caliente en ciertas circunstancias; Vemos a alguien en la oscuridad, lo tomamos como un amigo y luego descubrimos que nos equivocamos. El escéptico cita este problema, etiquetado el **argumento de error**, y lo generaliza de esta manera. En cada caso de error pasado confundimos apariencia con realidad y pensamos erróneamente que teníamos conocimiento. ¿Cómo sabemos que esto no está sucediendo ahora? ¿Cómo sabemos que esto no es universalmente el caso en nuestra conciencia sensorial del mundo? Ya que hemos estado equivocados en el pasado, por lo que sabemos, siempre podríamos estar equivocados en nuestras creencias. Si esto es así, ¿cómo podemos afirmar que tenemos conocimiento? ¿Cómo sé que no estoy equivocado ahora?

3.2 DEMONIOS MALVADOS, ARGUMENTOS CEREBRALES Y LA POSIBILIDAD DE ERROR

Quizás los escépticos no necesitan argumentar sobre el hecho de que nos *hemos* equivocado en algunas ocasiones. En su lugar, los escépticos pueden ofrecer varios **argumentos de cerebro en la cuba**; simplemente necesitan señalar que es meramente posible, lógicamente hablando, que estemos equivocados en nuestras afirmaciones de conocimiento. Y de la mera posibilidad lógica de error (el hecho de que una tesis escéptica sobre cualquier afirmación de conocimiento putativo no sea una contradicción lógica), se deduce que no podemos tener conocimiento. Es lógicamente posible que un demonio maligno nos esté engañando al brindarnos experiencias sensoriales de un mundo externo cuando, de hecho, no existe tal mundo. Tal vez algún científico haya puesto nuestros cerebros en una cubeta en un laboratorio y los esté estimulando de tal manera que tengamos una gama completa de experiencias sensoriales de un mundo externo cuando realmente no nos está apareciendo tal mundo. Dado que es lógicamente posible que estas cosas me estén sucediendo y que no habría nada en mi experiencia que pudiera indicarme esto de una manera u otra (el cerebro en la cuba y el conocimiento sensorial genuino de los escenarios del mundo externo). son empíricamente equivalentes), entonces no puedo tener conocimiento ya que los argumentos escépticos son lógicamente posibles. ¿Cómo sé que estos escenarios escépticos no me están sucediendo en este momento?

3.3 TRANSFERENCIA DE ARGUMENTOS DE JUSTIFICACIÓN

Algunos escépticos están dispuestos a conceder, por el bien de la discusión, que tenemos un conocimiento sensorial del que estamos conscientes en este momento (por ejemplo, que hay un árbol verde delante de mí en este momento o que estoy teniendo una sensación verde). ahora). Pero todos afirmamos saber muchas cosas que van más allá de nuestras experiencias sensoriales actuales. Estas demandas plantean la **transferencia de argumentos de justificación.**Es decir, argumentos sobre la transferencia de la justificación al reclamo de conocimiento más allá de nuestra experiencia actual. Por ejemplo, los cognitivistas afirman que uno puede saber lo que está estudiando, incluso cuando no está allí, que el sol saldrá mañana, que dado que todas las esmeraldas previamente experimentadas han sido verdes, es probable que todas las esmeraldas sean verdes, que El árbol antes de uno ya estaba aquí hace diez minutos. El problema con todas estas afirmaciones de conocimiento, dice el escéptico, es que no están implicadas por el conocimiento presente de uno. Es decir, la creencia actual de que hay un árbol verde antes de uno en este momento podría ser cierta y la creencia de que el árbol estuvo allí hace diez minutos podría ser falsa. De manera similar, el estudio de uno puede quemarse, el sol puede no salir mañana, alguna esmeralda en algún lugar puede ser azul. Todos estos son casos de conocimiento inductivo, casos en los que la verdad de las premisas no garantiza, sino que simplemente apoya la verdad de las conclusiones. En la transferencia de la justificación de las premisas a la conclusión, algo se pierde y es posible un error o una pérdida de la justificación. El escéptico pregunta, ¿cómo puedo saber en cada uno de estos casos que no he perdido mi justificación para llegar a la conclusión, incluso si se me concede que conozco la premisa?

4 UNA CRÍTICA DE ESPERANZA

4.1 El escepticismo y el problema del criterio

Una buena manera de comenzar una evaluación de escepticismo es enfocarse en lo que se llama el **problema del criterio** . Podemos distinguir dos cuestiones diferentes en la epistemología. Primero, podemos preguntar, ¿qué es lo que sabemos? Esta es una pregunta sobre los elementos específicos de conocimiento que poseemos y sobre el *alcance* de nuestro conocimiento. En segundo lugar, podemos preguntar, ¿cómo decidimos en un caso dado si tenemos conocimiento en ese caso o no? ¿Cuáles son los criterios para el conocimiento? Esta es una pregunta sobre nuestros *criterios* de conocimiento.

Supongamos ahora que las personas desean clasificar todas sus creencias en dos grupos: los verdaderos o justificados y los falsos o injustificados, a fin de conservar el primero y disponer de este último en todo su conjunto de creencias. Tal clasificación les permitiría mejorar su situación epistémica y crecer en conocimiento y justificación. Pero ahora surge un problema con respecto a cómo se puede proceder en esta actividad de clasificación. Parecería que uno necesitaría una respuesta a una de las dos preguntas anteriores para continuar. Pero antes de poder tener una respuesta a la primera pregunta sobre el alcance del conocimiento, parece que se necesita una respuesta a la segunda pregunta sobre los criterios para el conocimiento. Pero antes de que uno pueda tener una respuesta a la segunda pregunta, parece que se necesita una respuesta a la primera pregunta. Este es el problema del criterio.[19]

Hay tres soluciones principales al problema. Primero, hay escepticismo. El escéptico afirma, entre otras cosas, que no existe una solución cognitivista para el problema y, por lo tanto, no hay conocimiento. Las siguientes dos soluciones son defendidas por los cognitivistas que afirman que las personas sí tienen conocimiento. **El metodismo** es el nombre de la segunda solución y ha sido defendido por filósofos como John Locke, René Descartes,

positivistas lógicos y otros. De acuerdo con el metodismo, uno comienza la empresa de saber con un criterio de lo que cuenta y no cuenta como conocimiento, en otras palabras, uno comienza con una respuesta a la pregunta dos y no la pregunta uno. Los metodistas afirman que antes de poder conocer una proposición específica *P* (por ejemplo, *hay un árbol en el patio)*), primero debe conocer algún criterio general *Q* y, además, debe saber que *P* es un buen ejemplo de *Q* o lo mide . Por ejemplo, *Q* podría ser "Si puede probar algún elemento de creencia con los cinco sentidos, entonces puede ser un elemento de conocimiento ", o tal vez," Si algo se le aparece a los sentidos de cierta manera, entonces en ausencia de derrotadores, sabe que la cosa es como le parece a usted ".

Desafortunadamente, el metodismo no es una buena estrategia epistémica porque conduce a una **regresión infinita viciosa** . Para ver esto, tenga en cuenta que, en general, el metodismo implica que, antes de poder saber algo, *P,* uno debe saber otras dos cosas: *Q* (criterio de conocimiento) y *R* (el hecho de que *P* satisface *Q*). Pero ahora el escéptico puede preguntar cómo es que uno sabe *Q* y *R,* y el metodista tendrá que ofrecer un nuevo criterio *Q* 'que especifica cómo sabe *Q,* y *R* ' que dice cómo sabe que *Q* satisface *Q '.*Obviamente, el mismo problema surgirá para *Q* 'y*R* ' *,*y se establece una regresión viciosa. Otra forma de ver esto es observar que ha habido debates importantes sobre cuáles son y no son buenos criterios para el conocimiento. Locke ofreció algo parecido a la noción de que un elemento de conocimiento sobre el mundo externo debe pasar el criterio de que el elemento de conocimiento debe derivarse de ideas o impresiones sensoriales simples (más o menos, probarlo con los sentidos). En contraste, Descartes ofreció un criterio radicalmente diferente: el ítem de conocimiento debe ser claro (preciso, no difuso) y distinto (no debe confundirse con otras ideas) cuando se presenta ante la mente. Si uno es metodista, ¿cómo resolver disputas sobre los criterios de conocimiento? La respuesta será que uno tendrá que ofrecer criterios para los criterios de uno, y así sucesivamente. Parecería, entonces, que el metodismo está en problemas.

Hay una tercera solución al problema, conocida como **particularismo.**, defendida por filósofos como Thomas Reid, Roderick Chisholm y GE Moore. Según los particularistas, las personas comienzan por conocer elementos de conocimiento específicos y claros: que uno desayunó huevos esta mañana, que hay un árbol antes que uno o, tal vez, que uno ve un árbol,

que 7 + 5 = 12, Esa misericordia es una virtud y así sucesivamente. Uno puede saber algunas cosas directamente y simplemente sin tener que tener criterios para saber cómo se las conoce y sin tener que saber cómo o incluso que uno las conozca. Las personas saben muchas cosas sin poder demostrar que lo hacen o sin comprender completamente lo que saben. Las personas simplemente identifican ejemplos claros de conocimiento sin aplicar ningún criterio de conocimiento o justificación. Uno puede reflexionar sobre estos casos y desarrollar criterios para el conocimiento coherente con ellos. y luego usar estos criterios para hacer juicios en casos límite de conocimiento. Pero los criterios se justifican por su congruencia con instancias específicas de conocimiento, y no al revés.

Por ejemplo, uno puede comenzar con el conocimiento moral (el asesinato es incorrecto) y el conocimiento legal (los impuestos se pagarán antes del 15 de abril) y continuar formulando criterios para cuando algo es moral o legal. Entonces se podrían usar estos criterios para juzgar casos límite (conducir intencionalmente en el lado equivocado de la calle). En general, comenzamos con ejemplos claros de conocimiento, formulamos criterios basados en esos casos claros, y ampliamos nuestro conocimiento utilizando esos criterios para resolver casos límite y poco claros.

El escéptico puede plantear dos objeciones básicas contra el particularista. Primero, el particularismo supuestamente plantea la pregunta en contra del escéptico simplemente asumiendo el punto en cuestión: si la gente tiene conocimiento. ¿Cómo sabe el particularista que la gente tiene esto? ¿No es posible en los casos antes citados que el particularista esté equivocado y solo piense que tiene conocimiento?

Los particularistas responden a esta objeción en al menos cuatro formas. Primero, con respecto a la mendicidad de la pregunta, si el escéptico es un escéptico iterativo, su pregunta puede ignorarse porque no es una posición o argumento de fondo. Si, por otra parte, su pregunta escéptica es el resultado de un argumento, entonces este argumento debe ser razonable antes de que pueda considerarse como una objeción seria contra el conocimiento. Sin embargo, si uno no supiera algunas cosas, no podría dudar *razonablemente de* nada (por ejemplo, la razón para dudar de los sentidos ahora es el conocimiento de que lo han engañado en el pasado). El escepticismo global no mitigado no es una posición

racionalmente defendible, y la pregunta escéptica no puede ser afirmada y defendida racionalmente sin presuponer un conocimiento.

Segundo, el escéptico intenta forzar al particularista a ser un metodista haciendo la pregunta "¿Cómo lo sabes?", Ya que el escéptico implica que antes de que uno pueda saber, uno debe tener criterios para el conocimiento. Y el escéptico sabe que puede refutar al metodista. Pero el particularista resistirá el deslizamiento hacia el metodismo reafirmando que puede conocer algún elemento específico sin tener que decir cómo lo sabe.

Tercero, el particularista argumenta que solo porque es lógicamente posible que esté equivocado en un caso específico de conocimiento, eso no significa que esté equivocado o que tenga alguna buena razón para pensar que está equivocado. Y hasta que el escéptico pueda darle una buena razón para pensar que sus instancias de conocimiento fallan, la mera posibilidad lógica de que esté equivocado no será suficiente.

El particularista y el escéptico tienen enfoques de conocimiento muy diferentes. Para el escéptico, la carga de la prueba recae en el cognitivista. Si es lógicamente posible que uno pueda estar equivocado, entonces el conocimiento no está presente porque el conocimiento requiere certeza. De las dos tareas principales de la epistemología (obtener creencias verdaderas o justificadas y evitar creencias falsas o injustificadas), el escéptico eleva estas últimas y requiere que su posición sea refutada antes de que el conocimiento pueda ser justificado. Además, si uno pregunta qué significa tener "un **derecho a estar seguro**"Que uno tiene conocimiento, dos sentidos diferentes de esta frase están involucrados: (1) uno puede afirmar dogmáticamente que uno tiene conocimiento y rehusarse a buscar evidencia adicional o (2) se puede tener el derecho de confiar en la verdad de la creencia al explicar las cosas y al formar otras creencias mientras permanecen abiertos a más evidencia en el futuro. El escéptico afirma que la afirmación particularista de conocimiento es un ejemplo del primer sentido del derecho a estar seguro, no el segundo.

Por el contrario, el cognitivista coloca la carga de la prueba en el escéptico. Solo porque es lógicamente posible estar equivocado en un caso dado, no se sigue que uno pueda estar equivocado en un sentido epistémico. Hay una distinción entre un **"poder" lógico** y un **"poder" epistémico** en "usted *podría*estar equivocado ". Lo primero significa que no existe una contradicción lógica al afirmar que una afirmación de

conocimiento es errónea. Esto último significa que hay buenas razones para pensar que uno realmente está equivocado en una afirmación de conocimiento. El particularista afirma que todo lo que el escéptico proporciona es la posibilidad lógica de error en ciertos casos claros de conocimiento, pero no la posibilidad epistémica de error (las buenas razones para pensar que uno realmente está en error), y es esto último lo que se requiere para vencer. una afirmación de conocimiento. El particularista sostiene que (1) el conocimiento no requiere certeza; (2) la carga de la prueba recae en el escéptico, que todo lo que debe hacer el particularista es refutar, no refutar al escéptico; (3) de las dos tareas principales de la epistemología, tener creencias verdaderas o justificadas tiene prioridad sobre evitar creencias falsas e injustificadas;

Estas diferentes perspectivas se resumen a continuación:

ISSUE	THE SKEPTIC	THE PARTICULARIST
burden of proof	on the particularist	on the skeptic
knowledge	requires certainty	does not require certainty
"you might be wrong"	uses a logical "might"	uses an epistemic "might"
dealing with the skeptic	skeptic must be refuted	skeptic must be rebutted
two tasks of epistemology	emphasizes avoidance of false or unjustified beliefs	emphasizes obtaining true or justified beliefs
the particularist's use of "the right to be sure"	dogmatically asserted in a closed-minded way	the right to use our knowledge while remaining open

Hay un punto final que el particularista hace en su defensa. El particularista afirma que su opinión tiene ventajas sobre las otras dos posiciones. Respecto al metodismo, el particularista evita una regresión infinita viciosa. Respecto al escepticismo, los acuerdos de particularismo y el escepticismo no concuerdan con el hecho de que, después de todo, la gente sabe muchas cosas.

Ahora estamos en condiciones de comprender la dialéctica entre escéptico y particularista acerca de una segunda objeción escéptica importante al particularismo. En pocas palabras, la objeción es que el particularismo podría abusarse fácilmente. Uno podría simplemente ir y afirmar que conoce todo

tipo de cosas y sancionar esta irresponsabilidad intelectual afirmando ser un particularista.

A la luz de lo que hemos visto anteriormente, la respuesta particularista debería ser clara. Simplemente porque es lógicamente posible abusar del particularismo, en un caso particular no se sigue que uno realmente esté abusando de él. En lugar de centrarse en las generalidades y las meras posibilidades lógicas, uno debería mirar casos específicos de afirmaciones de conocimiento y exigir que el escéptico dé buenas razones para pensar que se está abusando del particularismo en ese caso. La mera posibilidad de que ocurra tal abuso no es suficiente para probar el caso del escéptico, y el particularista no necesita un criterio para determinar cuándo el particularismo es y no se está abusando antes de que pueda adoptar un punto de vista particularista en un caso específico. conocimiento.

4.2. BREVES RESPUESTAS A LOS PRINCIPALES ARGUMENTOS ESCÉPTICOS.

1. *El argumento del error.* Del hecho de que uno se haya equivocado en el pasado, no se sigue que haya buenas razones para pensar que los sentidos de la persona lo están engañando en este momento. Hasta que se den tales razones como **derrotadores** , uno tiene el derecho de estar seguro de que las creencias sensoriales actuales son ejemplos de conocimiento. Las creencias sensoriales actuales de una persona se **justifican prima facie** , es decir, son inocentes hasta que se demuestre que son culpables. Si algo parece ser rojo para alguien en este momento, y él cree que "Algo ante mí es rojo en este momento" sobre esa base, entonces *en ausencia de derrotadores (factores que refutan o socavan la justificación de uno), o tal vez en ausencia de ser consciente de las razones para pensar que hay derrotadores,*uno tiene derecho a estar seguro de su creencia sensorial. Además, si las personas tienen conocimiento sobre la falibilidad humana y los engaños del pasado, entonces, obviamente, saben ciertas cosas.
2. Los *demonios del mal y la mera posibilidad de error.* Solo porque es lógicamente posible que las creencias actuales de uno estén equivocadas, no se sigue que sea epistémicamente posible que uno esté equivocado, es decir, que tenga algún motivo para dudar de las creencias actuales. Alguien no necesita refutar al escéptico antes de que pueda saber las cosas, y la carga de la prueba recae en el escéptico. La mera sugerencia de que es lógicamente posible que uno pueda estar equivocado no cumple con esa carga de la prueba. El conocimiento no requiere certeza total. Por supuesto si el escéptico dice que tenemos *motivos.*Para dudar de nuestras creencias, entonces debemos darnos esos fundamentos. Y no se nos pueden dar motivos para dudar sin saber algo que nos permite estar en condiciones de justificar las dudas.
3. *La transferencia de la justificación.* Solo porque un conjunto de motivos o premisas no garantiza una conclusión, no se sigue que las personas no conozcan esa conclusión. El conocimiento no requiere

certeza absoluta. Además, las personas pueden tener conocimiento inductivo sin tener primero una teoría sobre cómo las premisas o los fundamentos de tal conocimiento transfieren la justificación al elemento que conocen.

Nuestras respuestas aquí han sido breves porque realmente representan aplicaciones de los problemas discutidos en el análisis del problema del criterio. De nuestra discusión de ese problema, debería ser evidente que el escéptico y el particularista tienen diferentes actitudes de confianza en la capacidad humana para obtener conocimiento y en la confiabilidad del equipo humano noético (por ejemplo, las facultades sensoriales y cognitivas). ¿Pero es realmente sensato tener confianza en ese equipo?

Curiosamente, la cosmovisión de uno tendrá un efecto sobre cómo debe responderse esta pregunta. Más específicamente, desde la época de Darwin hasta el presente, muchos pensadores han expresado el pensamiento de que si la teoría evolutiva naturalista es cierta, tendríamos pocas razones para confiar en nuestro equipo noético, pero si el teísmo cristiano es verdadero, tendremos buenas consideraciones de cosmovisión. Eso ayuda a justificar tal confianza. Cerraremos este capítulo con un breve examen de este tema.

5 NATURALISMO EVOLUTIVO Y NUESTRO EQUIPO NOÉTICO

Varios pensadores, CS Lewis, Richard Taylor y Alvin Plantinga entre ellos, han argumentado de una manera u otra que el naturalismo en general, y el naturalismo evolutivo en particular, conducen al escepticismo. [20] Esta idea no es nueva. De hecho, el mismo problema preocupaba al propio Darwin: “Para mí, siempre surge la horrible duda de si las convicciones de la mente del hombre, que se han desarrollado a partir de la mente de los animales inferiores, tienen algún valor o son confiables. ¿Alguien confiaría en las convicciones de la mente de un mono, si hubiera alguna convicción en esa mente? ” [21] En lo que sigue, daremos una visión general simple de la forma en que Alvin Plantinga desarrolla este argumento.

De acuerdo con Plantinga, el conocimiento está justificado por una verdadera creencia, y una creencia tiene **justificación** para alguna persona por si acaso ("por si acaso" significa "si y solo si") que la creencia estaba formada por facultades cognitivas que funcionan correctamente y de acuerdo con un buen plan de diseño en un entorno cognitivo apropiado para la forma en que se diseñaron esas facultades y cuando el plan de diseño para nuestras facultades tiene como objetivo obtener la verdad. El punto importante aquí es que, de acuerdo con Plantinga, la garantía es una noción normativa, y una parte esencial de la garantía es que nuestras facultades funcionan correctamente, es decir, que funcionan de la manera en que *deberían* funcionar. Dado que **la función adecuada** es normativa (entendida en términos de la forma en que nuestras facultades *deben*para funcionar), la "función adecuada" no puede entenderse como una mera descripción de la manera estadísticamente habitual o normal de la que funcionan, de hecho, las facultades humanas. Estas dos nociones (funcionamiento normativo versus funcionamiento estadísticamente habitual) no son lo mismo. Alguien podría tener facultades sensoriales e intelectuales

que funcionaban como deberían y ser la única persona que funcionaría de esa manera si todos los demás tuvieran facultades defectuosas. De manera similar, uno podría tener facultades que funcionaran de la manera estadísticamente habitual sin tener facultades que funcionaran como deberían si la mayoría de las facultades de las personas fueran defectuosas.

Ahora bien, la noción de función apropiada, entendida como que funciona de la manera en que algo debería funcionar, tiene un sentido claro para los artefactos diseñados por una inteligencia. ¿Por qué? Debido a que la afirmación de que algo funciona de la manera en que debería, se entiende fácilmente en términos de funcionamiento de la forma en que fue diseñado para funcionar. Un motor funciona correctamente porque funciona de la manera en que fue diseñado para funcionar. Ahora bien, si el conocimiento presupone una creencia justificada, y si las creencias justificadas presuponen que esas creencias fueron producidas por facultades que funcionan correctamente, y si la noción de facultades que funcionan correctamente presupone la noción de estar diseñado para funcionar de cierta manera, entonces el conocimiento presupone un diseñador.

El naturalista nos debe una explicación de lo que significaría para los humanos tener facultades cognitivas y sensoriales que funcionen adecuadamente y que puedan evitar la idea de un diseñador y, dice Plantinga, esas cuentas no han tenido éxito. De una forma u otra, todos definen el "funcionamiento adecuado" en términos de funcionamiento de una manera normal, estadísticamente normal (por ejemplo, un corazón funciona normalmente si funciona de la manera en que lo hace la mayoría de los corazones) o de una manera que aumenta el valor de supervivencia de Los organismos que tienen el órgano o facultad en cuestión. Pero estos no nos dan una noción normativa de las facultades de funcionamiento adecuado y, en cualquier caso, no se puede definir el funcionamiento adecuado en términos de teoría evolutiva y valor de supervivencia porque incluso si la evolución es verdadera, es una verdad contingente (la evolución podría haber sido falsa; de hecho, lo más probable es que sea falso) y podría haber habido facultades de funcionamiento adecuadas incluso si la evolución hubiera sido falsa. Por lo tanto, no se puede requerir la verdad de la evolución para dar sentido a las facultades que funcionan correctamente. Cualquiera que sea la explicación que damos de las facultades que funcionan correctamente, deben aplicarse en mundos posibles donde la evolución es verdadera y en mundos donde es

falsa. Una definición que captura la esencia real de algo, en este caso "facultades que funcionan correctamente", no puede aplicarse de manera contingente a la cosa que se está definiendo, dependiendo de si algún otro factor (evolución) es verdadero o no. Cualquiera que sea la explicación que damos de las facultades que funcionan correctamente, deben aplicarse en mundos posibles donde la evolución es verdadera y en mundos donde es falsa. Una definición que captura la esencia real de algo, en este caso "facultades que funcionan correctamente", no puede aplicarse de manera contingente a la cosa que se está definiendo, dependiendo de si algún otro factor (evolución) es verdadero o no. Cualquiera que sea la explicación que damos de las facultades que funcionan correctamente, deben aplicarse en mundos posibles donde la evolución es verdadera y en mundos donde es falsa. Una definición que captura la esencia real de algo, en este caso "facultades que funcionan correctamente", no puede aplicarse de manera contingente a la cosa que se está definiendo, dependiendo de si algún otro factor (evolución) es verdadero o no.

El caso de Plantinga es más detallado de lo que podemos presentar aquí. Pero si su argumento es correcto, entonces el naturalismo metafísico, incluido el naturalismo evolutivo, es falso. El problema es este: si el conocimiento existe y si las facultades que funcionan correctamente son condiciones necesarias para el conocimiento, entonces si la noción de la función apropiada requiere la existencia de un diseñador de esas facultades y no puede entenderse adecuadamente en términos estrictamente naturalistas, podemos concluir que la metafísica El naturalismo es falso.

A continuación, Plantinga desarrolla argumentos que intentan mostrar no que el naturalismo evolutivo es falso, sino que incluso si es cierto, es irracional creerlo. Comienza señalando que, de acuerdo con la teoría evolutiva naturalista, los seres humanos, sus partes y sus facultades cognitivas, surgieron por un proceso ciego, sin sentido y sin sentido, de modo que estas cosas fueron seleccionadas únicamente en virtud del valor de supervivencia y la ventaja reproductiva. Si nuestras facultades cognitivas surgieron de esta manera, entonces su propósito final (asumiendo que tienen una; vea arriba) es garantizar que nos *comportemos* de cierta manera, es decir, que nos *movamos*apropiadamente para obtener alimento, evitar el peligro, luchar y reproducirse de modo que nuestras posibilidades de supervivencia aumenten. Desde esta perspectiva, las creencias y, ciertamente,

las creencias que son verdaderas, tienen un papel muy importante si desempeñan algún papel. Así, la teoría evolutiva naturalista nos da razones para dudar de que nuestros sistemas cognitivos tienen la producción de creencias verdaderas como un propósito o que, de hecho, nos proporcionan creencias en su mayoría verdaderas.

¿Pero no podría alguien objetar esto de la siguiente manera? Seguramente, un organismo con facultades sensoriales y cognitivas confiables tendría más probabilidades de sobrevivir que aquellos sin esas facultades, y por lo tanto los procesos de evolución seleccionarán las facultades confiables y harán posible su existencia. Según Plantinga, esto no es así. Es decir, la probabilidad de que nuestras facultades sean confiables, dada la verdad del naturalismo evolutivo y la existencia de las facultades que poseemos, es (1) ciertamente muy baja o (2) algo sobre lo que debemos permanecer agnósticos. ¿Por qué Plantinga piensa esto? Es probable que la evolución seleccione un comportamiento que sea adaptable, pero no podemos decir lo mismo de las facultades que producen creencias verdaderas porque, dado el naturalismo evolutivo,

Primero, los procesos evolutivos podrían producir creencias que no tienen ninguna relación causal con el comportamiento y, por lo tanto, ningún propósito o función. En este caso, la evolución seleccionaría el comportamiento adaptativo, pero las creencias serían meros epifenómenos, entidades que "flotan en la parte superior" de los estados físicos en un organismo sin propósito o función. Las creencias no causarán o serán causadas por comportamientos y, por lo tanto, serían invisibles para la evolución. Podemos agregar un punto adicional al argumento de Plantinga aquí.

En los capítulos once y doce, veremos que la teoría evolutiva naturalista parece implicar una visión fisicalista de los organismos vivos, es decir, que son simplemente objetos físicos complejos. ¿Por qué? Porque desde este punto de vista, los organismos vivos son únicamente el resultado de procesos evolutivos físicos que operan únicamente con materiales físicos y, por lo tanto, los productos de la evolución (organismos vivos) serían únicamente físicos. Ahora, al menos dos cosas parecen ser entidades mentales y no físicas: las creencias y nuestra relación con ellas. Nuestras creencias (por ejemplo, que el rojo es un color) parecen ser estados de la mente con ciertos contenidos mentales (el significado o el contenido proposicional de la

creencia) son esenciales para ellos. Por otra parte, como seres cognitivos, mantenemos ciertas relaciones con nuestras creencias que son de naturaleza mental y no física: agarramos, atendemos, afirmamos, mantener y reflexionar sobre nuestras creencias. Por lo tanto, si las creencias y nuestra relación con ellas son de naturaleza mental, el naturalismo evolutivo parecería implicar que no habría creencias o relaciones mentales. Si las creencias no existen, difícilmente se puede decir que causen o sean causadas por el comportamiento.

Segundo, la evolución podría producir creencias que son efectos pero no causas de comportamiento (en la opción uno, las creencias no eran ninguna). En este caso, las creencias serían como una decoración y no serían parte de una cadena causal que conduce a la acción. Las creencias de vigilia serían como los sueños para nosotros ahora.

Tercero, la evolución podría producir creencias que sí tienen una eficacia causal (son causadas por y, a su vez, causan conductas), pero no en virtud de lo que esencialmente son como creencias, es decir, no en virtud de su semántica o contenido mental. pero en virtud de las características físicas o la sintaxis que están asociadas con ellas (o parte de ellas). Plantinga ilustra esto con una persona que lee un poema tan fuerte que rompe un vaso, pero este efecto causal no se produce por los significados o los contenidos del poema (ellos, como las creencias en esta tercera opción, son causalmente irrelevantes), sino por Ondas sonoras procedentes de la boca del lector.

Cuarto, la evolución podría producir creencias que son, de hecho, causalmente eficaces sintácticamente y semánticamente (en virtud de su contenido), pero tales creencias y sistemas de creencias podrían ser desadaptativos en al menos dos formas (en general, las características desadaptativas, como ser un albino, pueden fijarse en una especie y transmitirse a la descendencia; de manera similar, la presencia de un cierto sistema de creencias o la propensión a formar creencias podrían ser inadaptadas y aún estar fijas en una especie y transmitirse a la descendencia). Primero, las creencias podrían ser distracciones costosas de energía que causan que las criaturas se involucren en un comportamiento de mejora de la supervivencia, pero de una manera menos eficiente y económica que si las conexiones causales que producen ese comportamiento sobrepasaran la creencia por completo. En apoyo del punto de Plantinga, algunos científicos han argumentado que la posesión de habilidades

racionales (por ejemplo, sistemas de procesamiento de creencias) pueden ser una desventaja porque tales sistemas requieren mayores capacidades de procesamiento de información asociadas con el sistema nervioso y esto es una responsabilidad reproductiva prenatalmente (tal sistema requiere un período de gestación más prolongado y más vulnerable) y postnatal (lleva más tiempo aumentar) y enseñar a los jóvenes). En segundo lugar, las creencias podrían producir directamente un comportamiento inadaptado, pero el organismo podría sobrevivir de todos modos, quizás debido a otros factores primordiales.

Finalmente, la evolución podría producir creencias que son causalmente eficaces en virtud de sus contenidos y que son adaptativas. Sin embargo, en este caso todavía podemos preguntar: ¿Cuál sería la probabilidad de que las facultades noéticas que producen tales creencias sean guías confiables para tener creencias *verdaderas* ? No muy alto, dice Plantinga, y para ver por qué, debemos tener en cuenta que las creencias no producen comportamientos directamente; más bien, conjuntos enteros de creencias, deseos y otros factores (por ejemplo, sensaciones, actos de voluntad o personas en sí mismos) están entre las cosas que producen el comportamiento. Plantinga nos invita a considerar a Paul, un homínido prehistórico cuya supervivencia requiere que muestre varios tipos de comportamiento de evitación de tigres (por ejemplo, huir, esconderse). Llama a estos comportamientos *B*. Ahora *B*podría deberse al deseo de Paul de evitar ser comido más la verdadera creencia de que *B* aumentará sus posibilidades de evitar tal destino.

Sin embargo, indefinidamente muchos otros sistemas de creencias y deseos podrían producir *B*también, incluso si contienen creencias falsas (y deseos erróneos o experiencias sensoriales inexactas). Por ejemplo, tal vez a Paul le gusta la idea de ser comido, pero siempre huye de los tigres, buscando un mejor prospecto porque piensa que es poco probable que el tigre que se encuentra ante él se lo coma. O quizás piensa que un tigre es un gatito grande y amigable y quiere acariciar al tigre antes que él, pero también cree que la mejor manera de acariciarlo es huir de él. O tal vez confunde correr hacia él con huir de él. Todos estos conjuntos de creencias y deseos pondrían el cuerpo de Paul en el lugar correcto en lo que respecta a la supervivencia, pero la mayoría de ellos no necesitarán contener creencias verdaderas para hacer esto. Para profundizar en el punto de Plantinga, desde una perspectiva

evolutiva, los organismos son cajas negras en la medida en que sus creencias, deseos, Sensaciones y voluntades se refieren. Los organismos que se mueven de la manera correcta (para propósitos de supervivencia) dadas las circunstancias correctas, no necesitan tener verdaderas creencias o sensaciones precisas del mundo que los rodea. Por lo tanto, las exigencias de supervivencia no requieren la posesión de facultades confiables que producen regularmente creencias verdaderas. Esto es especialmente cierto cuando se trata de la capacidad de tener creencias verdaderas sobre temas abstractos o de participar en teorización intelectual, por ejemplo, reflexión filosófica, teoría científica, etc., incluida la capacidad de argumentar a favor o en contra de la teoría evolutiva en sí. Estas habilidades van mucho más allá de lo que se requeriría dentro de las limitaciones de la ventaja reproductiva y la supervivencia. No es necesario tener creencias verdaderas o sensaciones precisas del mundo que los rodea. Por lo tanto, las exigencias de supervivencia no requieren la posesión de facultades confiables que producen regularmente creencias verdaderas. Esto es especialmente cierto cuando se trata de la capacidad de tener creencias verdaderas sobre temas abstractos o de participar en teorización intelectual, por ejemplo, reflexión filosófica, teoría científica, etc., incluida la capacidad de argumentar a favor o en contra de la teoría evolutiva en sí. Estas habilidades van mucho más allá de lo que se requeriría dentro de las limitaciones de la ventaja reproductiva y la supervivencia. No es necesario tener creencias verdaderas o sensaciones precisas del mundo que los rodea. Por lo tanto, las exigencias de supervivencia no requieren la posesión de facultades confiables que producen regularmente creencias verdaderas. Esto es especialmente cierto cuando se trata de la capacidad de tener creencias verdaderas sobre temas abstractos o de participar en teorización intelectual, por ejemplo, reflexión filosófica, teoría científica, etc., incluida la capacidad de argumentar a favor o en contra de la teoría evolutiva en sí. Estas habilidades van mucho más allá de lo que se requeriría dentro de las limitaciones de la ventaja reproductiva y la supervivencia. Esto es especialmente cierto cuando se trata de la capacidad de tener creencias verdaderas sobre temas abstractos o de participar en teorización intelectual, por ejemplo, reflexión filosófica, teoría científica, etc., incluida la capacidad de argumentar a favor o en contra de la teoría evolutiva en sí. Estas habilidades van mucho más allá de lo que se requeriría dentro de las limitaciones de la ventaja reproductiva y la supervivencia. Esto es

especialmente cierto cuando se trata de la capacidad de tener creencias verdaderas sobre temas abstractos o de participar en teorización intelectual, por ejemplo, reflexión filosófica, teoría científica, etc., incluida la capacidad de argumentar a favor o en contra de la teoría evolutiva en sí. Estas habilidades van mucho más allá de lo que se requeriría dentro de las limitaciones de la ventaja reproductiva y la supervivencia.

Ahora cada uno de estos cinco escenarios es posible. Y si no se cuenta con evidencia adicional sobre la confiabilidad de nuestro equipo cognitivo, la probabilidad de que esas facultades sean confiables, dado el naturalismo evolutivo y las facultades que tenemos, sería muy baja o algo sobre lo que tendríamos que ser agnósticos. De este modo, el naturalismo evolutivo sirve como un derrotador de subcotización que elimina nuestros motivos para confiar en la fiabilidad de nuestro equipo noético. Plantinga compara esto con un caso en el que una persona ingresa a una fábrica, ve una línea de ensamblaje que lleva aparatos aparentemente rojos, y luego se le dice que estos aparatos están siendo irradiados por varias luces rojas que hacen que todo se vea rojo. Un widget dado antes de que la persona aún pudiera ser rojo, pero la persona no tendría motivos para creer esto.

Alguien podría objetar y afirmar que tenemos fundamentos independientes de la teoría evolutiva para confiar en nuestro equipo noético, a saber, el hecho de que nos comprometemos a razonar a las verdaderas creencias todo el tiempo. Pero, dice Plantinga, tal afirmación es **pragmáticamente circular** en el sentido de que alega dar una razón para confiar en nuestro equipo noético, pero la razón en sí misma es confiable solo si esas facultades son realmente confiables. Si he llegado a dudar de mi equipo noético, no puedo *discutir* con ese equipo porque dependeré del equipo en cuestión.

Un naturalista evolutivo podría responder a esta carga de circularidad pragmática de esta manera: afirma comenzar con el naturalismo evolutivo, llega a ver el argumento de Plantinga y, por lo tanto, a desconfiar de su equipo noético, pero al mismo tiempo se da cuenta de que su desconfianza también elimina cualquier razón por la que Tiene que confiar en el argumento de Plantinga, y por lo tanto, al final, ya no tiene motivos para desconfiar de su equipo noético. La respuesta de Plantinga a esto es mostrar que, de hecho, el naturalista evolutivo está atrapado en un **bucle dialéctico** paralizante como el observado hace mucho tiempo por David Hume:

> Este argumento [escéptico] no es justo; debido a los razonamientos escépticos, si pudieran existir, y si no fueran destruidos por su sutileza, seríamos sucesivamente fuertes y débiles, de acuerdo con las disposiciones sucesivas de la mente. La primera razón aparece en posesión del trono, prescribiendo leyes e imponiendo máximas, con absoluta autoridad y autoridad. Su enemigo, por lo tanto, está obligado a refugiarse bajo su protección, y al utilizar argumentos racionales para probar la falacia y la imbecilidad de la razón, produce, de una manera, una patente bajo su mano y sello. Esta patente tiene al principio una autoridad, propuesta a la autoridad presente e inmediata de la razón, de la cual se deriva. Pero como se supone que es contradictorio con la razón, disminuye gradualmente la fuerza de ese poder gobernante, y su propia al mismo tiempo; hasta que por fin ambos se desvanecen en la nada, por una disminución regular y justa.[22]

El argumento de Hume contra el escepticismo puede reformularse de esta manera. Comenzamos confiando en nuestra razón. Pero, más tarde, encontramos argumentos escépticos en contra de esa confianza y por eso dejamos de confiar en la razón. Pero una vez que hagamos esto, ya no tendremos ninguna razón para aceptar los argumentos escépticos y continuar desconfiando de la razón. En este punto, comienzo a confiar en la razón otra vez, pero luego, los argumentos escépticos se reafirman y así sucesivamente. Hemos entrado en un círculo dialéctico vicioso que, eventualmente, alcanzará una especie de parálisis intelectual. Según Plantinga, los naturalistas evolutivos están atrapados en este mismo tipo de bucle. Esto demuestra que el naturalismo evolutivo es un derrotador en última instancia invicto de nuestros motivos para confiar en la fiabilidad de nuestro equipo noético. Dicho de otra manera, El naturalismo evolutivo es contraproducente porque proporciona un derrotador (motivos para no confiar en nuestro equipo noético) que en última instancia está invicto (no puede eliminarse con consideraciones más básicas). Dado que el naturalismo evolutivo y el teísmo tradicional son nuestras opciones, esto proporciona un argumento para el teísmo tradicional que, entre otras cosas, enseña que un Dios bueno y racional diseñó nuestro equipo noético y nos colocó en un

ambiente cognitivo propicio para que pudiéramos tener conocimiento de muchos. cosas sobre él y su mundo.

No podemos realizar una evaluación de los argumentos en contra de la línea de pensamiento de Plantinga o de las respuestas a esos argumentos. Pero una cosa debe ser mencionada. La confiabilidad de nuestras facultades cognitivas está estrechamente relacionada con las consideraciones generales de cosmovisión relacionadas con la naturaleza, la función y el origen de esas facultades. Por lo tanto, el problema del escepticismo debe analizarse, al menos en parte, a la luz de los recursos que las diferentes visiones del mundo aportan a ese problema.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El escepticismo ha tenido una larga historia desde los antiguos escépticos académicos y pirrónicos hasta el presente. Hay varias formas de escepticismo. Los escépticos iterativos simplemente repiten la pregunta, ¿cómo lo saben ?; Los escépticos metaepistemológicos son escépticos acerca de la filosofía y la epistemología en sí; y el escepticismo heurístico es simplemente un enfoque guía para desarrollar ideas epistemológicas. El escepticismo del conocimiento y el escepticismo justificativo se dirigen al conocimiento y la justificación, respectivamente, y utilizan argumentos contra el origen, la transferencia o las fuentes de conocimiento o justificación. Los escépticos no mitigados están más seguros del escepticismo, y los escépticos mitigados son más tentativos. Los escépticos globales afirman que no hay conocimiento en ningún área del pensamiento humano, y los escépticos locales limitan el escepticismo hacia un objeto específico (o tipo de objeto), Facultad o materia. El escepticismo de primer orden se centra en las creencias comunes, y el escepticismo de segundo orden se centra en saber que sabemos. Hay una diferencia clave entre refutar y refutar al escéptico.

Se expresaron tres argumentos escépticos principales: el argumento de error, el argumento de la posibilidad de error y los argumentos sobre la transferencia de conocimiento. Al responder al escepticismo, vimos que el área central de enfoque era el problema del criterio y su aplicación al debate entre escépticos, metodistas y particularistas. Parte del debate sobre el escepticismo implica la confianza en nuestro equipo noético, y esta confianza es, en parte, una función de la cosmovisión general. En particular, la teoría evolutiva naturalista no tiene los recursos para justificar la confianza en la confiabilidad de nuestro equipo noético.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

Académico escepticismo
antítesis
argumento del error
ataraxía
cerebro-en-la-cuba argumentos
carga de la prueba
cartesiana de certeza
cognitivist
vencedores
dialéctica bucle
epistémicas “podría”
epoche
primer orden escepticismo
mundial escepticismo
heurística o el escepticismo metodológico
escepticismo iterativo
escepticismo justificational
conocimiento escepticismo
escepticismo local de
lógica “podría ”
escepticismo metaepistemological
metodismo
duda metódica
mitigado escepticismo
naturalizado epistemología
particularismo
pragmáticamente circular
prima facie

problema justificado del criterio
función apropiada
Escepticismo
pirriano refutando al escéptico
refutando el
derecho escéptico a estar seguro
escepticismo de segundo orden
transferencia de argumentos de justificación
escepticismo no mitigado
viciosa
justificación de regresión infinita

5

LA ESTRUCTURA DE LA JUSTIFICACIÓN

Ahora, una verdad puede venir a la mente de dos maneras, a saber, como se conoce en sí misma y como se conoce a través de otra.
THOMAS AQUINAS SUMMA TEOLOGIAE IA. Q.84, A.2

[Cuando] realmente presionamos, nunca en ningún lugar ni en ningún momento usamos ninguna prueba [para la verdad] excepto una. La coherencia es nuestro único criterio de verdad.
MARCA BLANSHARD, LA NATURALEZA DEL PENSAMIENTO

Construir una teoría de la coherencia de la justificación sin hacer uso de aprehensiones básicas no es diferente a grabar su nueva canción grabando otras grabaciones sin haber dado nunca una actuación en vivo.
RODERICK CHISHOLM, TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, ED 3D.

1. INTRODUCCIÓN

En los tres capítulos anteriores, hemos examinado la naturaleza del conocimiento y la racionalidad, diversos desafíos escépticos al conocimiento y las creencias justificadas y las diferentes fuentes y opiniones sobre el alcance del conocimiento y las creencias justificadas. En los tres capítulos tuvimos ocasión de mencionar las nociones epistémicas de justificación y creencias justificadas, y hemos visto al menos dos cosas sobre ellas. Primero, las personas, de hecho, tienen creencias justificadas en muchas áreas de la actividad cognitiva. Segundo, la justificación es un concepto normativo, un concepto que tiene que ver con una evaluación epistémica positiva. Si decimos que una creencia tiene justificación, entonces decimos algo positivo al respecto desde un punto de vista epistemológico. Y lo más probable, la justificación es una condición necesaria para el conocimiento. En este capítulo, examinaremos más profundamente la estructura de la justificación y las creencias justificadas centrándonos en el debate entre las teorías fundacionalistas y coherentistas de la justificación. Después de algunos comentarios introductorios, aclararemos y evaluaremos el fundacionalismo y el coherentismo en ese orden.

El término **estructura noética** representa el conjunto completo de proposiciones que alguna persona, *S,* cree, junto con las diversas relaciones epistemológicas que se obtienen entre esas creencias (por ejemplo, algunas creencias, que las manzanas son rojas, que conllevan otras creencias, que las manzanas tienen colores), más las relaciones entre *S* mismo y esas creencias (por ejemplo, *S*acepta algunas creencias sobre la base de otras creencias). **El fundamentalismo** y el **coherentismo** son teorías normativas sobre cómo *debería* estructurarse una estructura noética de modo que las creencias en esa estructura se justifiquen para la persona que posee esa estructura.

Todos aceptamos algunas creencias sobre la base de aceptar otras creencias. Sarah escucha un sonido de crujido afuera debido al movimiento de hojas en su árbol. Ella se da cuenta de que sopla un viento. Su creencia de que sopla un viento se basa y se justifica por su creencia de que las hojas

están susurrando. Esta segunda creencia es indirecta, es decir, se justifica mediatamente a través de la primera creencia o por medio de ella. Ahora podemos preguntar, ¿qué es lo que justifica la creencia de que sopla un viento? ¿Es otra creencia? ¿O es una experiencia sensorial, la audición de un sonido?

En general, supongamos que *P, Q* y *R* son tres creencias aceptadas por alguna persona y supongamos que *P* se justifica sobre la base de *Q,* y *Q* sobre la base de *R.* Llamamos una cadena de creencias como *P, Q* y *R* donde *P* se justifica sobre la base de *Q,* y *Q* sobre la base de *R* una **cadena epistémica** . Ahora, ¿qué deberíamos decir sobre *R* y su justificación? Se sugieren cuatro opciones principales.

Primero, *R* podría justificarse por *S, S* por *T,* y así sucesivamente. La mayoría de los filósofos no aceptan esta opción porque parece exhibir una regresión infinita viciosa. En segundo lugar, una persona podría simplemente detener la cadena de justificación con *R* y decir que *R* es simplemente una suposición de fe bruta e injustificada. Una vez más, la mayoría de los filósofos han mirado desfavorablemente esta alternativa. ¿Por qué? La justificación para *P* y *Q* descansa en última instancia en la justificación para *R.* ¿Cómo puede *R* justificar *P* y *Q* si *R*¿En sí mismo no tiene justificación y es meramente un posto bruto? No puede. Tercero, uno podría detenerse con *R* y decir que, de alguna manera, *R en* sí está justificado pero no sobre la base de alguna otra creencia. Quizás *R* sea evidente por sí mismo o se produzca de manera confiable o se base en una experiencia sensorial pero no en una creencia perceptiva. Esta es la estrategia adoptada por los fundacionalistas. Cuarto, uno podría formar un círculo de justificación afirmando que *R* está justificado por *P* , o formar una red de justificación afirmando que *P, Q* y *R se* justifican mutuamente en un patrón de interacción que se apoya mutuamente. Esta es la perspectiva coherentista.

Los fundacionalistas y los coherentistas difieren en estas preguntas y sostienen puntos de vista opuestos sobre la naturaleza de las estructuras noéticas que exhiben creencias justificadas. Para los fundacionalistas, las cadenas epistémicas de justificación se detienen con creencias que no están justificadas sobre la base de otras creencias. Para el coherentista, lo único que justifica una creencia es otra creencia, específicamente, el hecho de que la creencia en cuestión "coherente con" otras creencias de la manera correcta.

Antes de profundizar en estas dos escuelas de pensamiento, debemos hacer una distinción entre una **sensación** y una **creencia** . No todos los filósofos están de acuerdo aquí, pero según un relato tradicional, una sensación es una experiencia no proposicional poseída por un sujeto que experimenta. Si una persona tiene una sensación de rojo, la persona aparece de forma roja. La persona tiene una cierta propiedad sensorial dentro de su conciencia, es decir, ser un rojo que aparece. Las sensaciones no contienen creencias o, para decirlo de otra manera, la **simple observación** no requiere **ver como** o **ver eso** . Si uno ve una manzana roja, entonces tiene una sensación de rojo, es decir, aparece como un tipo rojo. Si uno ve el objeto.*como* rojo, entonces uno posee el concepto de "ser rojo" y lo aplica al objeto de la percepción. Finalmente, si uno ve *que* esto es una manzana roja, entonces acepta la proposición de que (y por lo tanto tiene la creencia perceptiva de que) este objeto es una manzana roja. Para tener una experiencia sensorial de algo, uno no necesita tener conceptos o proposiciones en la mente. En contraste, una creencia incluye la aceptación de una proposición y es la forma en que algo le parece a un sujeto cuando piensa en la creencia en cuestión. Según una visión tradicional, las sensaciones no son proposicionales; las creencias son.

2 FUNDACIONALISMO

De una forma u otra, el fundacionalismo ha sido la teoría dominante de la justificación epistémica a lo largo de la mayor parte de la historia de la filosofía occidental. Los defensores actuales de alguna forma u otra del fundacionalismo incluyen a Roderick Chisholm, Robert Audi y Alvin Plantinga. Las teorías fundacionalistas se distinguen por la noción de que todo conocimiento se basa en **fundamentos** . Más específicamente, el fundacionalista señala una división fundamental entre aquellas creencias que justificadamente aceptamos sobre la base evidencial de otras creencias (por ejemplo, la creencia de que sopla el viento se basa evidentemente en la creencia de que las hojas son crujientes) frente a las que justificadamente aceptamos en una forma básica, es decir, no enteramente sobre la base del apoyo que reciben de otras creencias.

2.1 EXPOSICION DEL FUNDACIONALISMO

Para el fundacionalista, todas las creencias son **básicas** o **no básicas** . Las creencias básicas son, de alguna manera, justificadas de inmediato. Todas las creencias no básicas están mediadas justificadamente de alguna manera por la relación que mantienen con las creencias básicas. Por ejemplo, la creencia de que 13 x 12 = 156 no es básica y está justificada por otras creencias (por ejemplo, 2 x 3 = 6) que son básicas e inmediatamente justificadas. La metáfora de una pirámide se ha utilizado a veces para describir el fundacionalismo. Del mismo modo que las regiones superiores de una pirámide están soportadas por regiones inferiores y, en última instancia, por la fundación, que no está respaldada por otras partes de la pirámide, las creencias no básicas están relacionadas con las fundamentales y básicas. Con este breve bosquejo del fundacionalismo en mente, veamos más detenidamente algunos de los detalles del fundacionalismo.

2.1.1 LA BASICAIDAD APROPIADA Y LOS FUNDAMENTOS

Para empezar, de acuerdo con el fundacionalismo, hay creencias que se llaman **apropiadamente creencias básicas** . Tales creencias son básicas en el sentido de que no están justificadas por o basadas en otras creencias. Si usamos el término **evidencia** para significar "evidencia proposicional", entonces la *evidencia se* refiere a los casos en que una persona *S* cree una proposición y esto sirve como base para creer en otra proposición. Una creencia propiamente básica es básica en el sentido de que no se cree sobre la base de la evidencia, es decir, no se basa en la creencia en otra proposición. Además, una creencia es *propiamente*si y solo si es (1) básico y (2) cumple con alguna otra condición que especifica por qué es apropiado tomar la creencia en cuestión como básica. Veremos algunas de estas supuestas condiciones a continuación, pero por ahora el punto es que no se

debe tomar ninguna creencia antigua como básica, sino solo aquellas para las que es apropiado hacerlo.

En segundo lugar, existe una diferencia entre los fundacionalistas en cuanto a qué creencias deben colocarse en los fundamentos. Según **el fundacionalismo clásico** , solo las creencias sensoriales o las creencias acerca de las verdades de la razón deberían ser permitidas en los fundamentos. Otros fundacionistas afirman que las creencias adicionales también deberían estar en los cimientos; por ejemplo, ciertas creencias morales (por ejemplo, la *Misericordia es una virtud*) y creencias teológicas (por ejemplo, *Dios existe*). A grandes rasgos, una verdad de la razón se puede conocer independientemente de la experiencia sensorial, es decir, sin requerir una experiencia sensorial o una creencia sensorial para su justificación. Algunos ejemplos son ciertas verdades de las matemáticas (*Necesariamente, 2 + 2 = 4*), lógica (*Necesariamente, ya sea* P*o* Q *, no* P *, por lo tanto* Q), o metafísica (*Necesariamente, el rojo es un color*). Con respecto al último ejemplo, uno puede necesitar tener una experiencia sensorial de enrojecimiento antes de poder formar el concepto de ser rojo requerido para entender la proposición de que, necesariamente, el rojo es un color. Pero uno no apela a una experiencia sensorial para justificar la proposición. Según una tradición, las verdades fundamentales de la razón están justificadas por la intuición racional, más o menos, la conciencia interna o la comprensión de los hechos que hacen que estas proposiciones sean verdaderas. En estos casos, uno puede simplemente "ver", es decir, intuir racionalmente la verdad en cuestión.

Además, al limitar la discusión a las creencias sensoriales sobre el mundo externo por un momento, se puede hacer una distinción entre **el fundamentalismo clásico antiguo** y el **moderno** . El fundamentalismo clásico antiguo, abrazado por Aristóteles y Aquino, es la opinión de que ciertas creencias sensoriales son evidentes para los sentidos y deben tomarse como fundacionales, por ejemplo, creencias como "Hay un árbol delante de mí" o "Hay un objeto rojo allí". en la mesa ”. Tenga en cuenta que estas creencias se refieren a objetos que existen en el mundo externo fuera de la conciencia del sujeto creyente. El fundamentalismo clásico moderno, abrazado por pensadores desde René Descartes hasta Roderick Chisholm en el presente siglo, sostiene que creencias como las siguientes están en la base: (1) *Parece que*para ver un arbol. (2) Me están apareciendo a rojo. Aquí, las

creencias no se refieren a objetos externos, sino que se **refieren a propiedades de auto-presentación** , es decir, atributos psicológicos (como estados sensoriales o estados de pensamiento) o modos de conciencia dentro del sujeto que experimenta. (1) y (2) son sobre la forma en que algo se ve o se ve uno desde la perspectiva de la primera persona.

Tercero, los fundacionalistas difieren acerca de cuán fuerte es la justificación de las creencias fundacionales. El fundamentalismo fundamental es la opinión de que las creencias fundacionales son infalibles, ciertas, indudables o incorregibles. Estos términos son todos intentos de llegar a lo mismo, pero difieren un poco en su significado. Una creencia es **infalible** si es imposible en algún sentido que una persona se aferre a la creencia y se confunda con ella. A veces el término **incorregible** se usa de la misma manera. En otras ocasiones, una creencia es incorregible en caso de que la persona que sostiene la creencia nunca pueda estar en posición de corregirla. La noción de **certeza.**Tiene dos sentidos diferentes. A veces se refiere a cierta profundidad de convicción psicológica con la que se sostiene una creencia. Por otro lado, una creencia a veces se llama *cierta* en el sentido de que al menos esto debe ser cierto: aceptar esa creencia es al menos tan justificado como aceptar cualquier otra creencia. Finalmente, la **indubitabilidad se** refiere a una característica que tiene una creencia cuando nadie podría tener motivos para dudar de la creencia en cuestión.

Para el fundacionalista fuerte, el punto de esta familia de términos es que para que una creencia se califique como fundacional, debe estar tan fuertemente justificada como podría ser, y debe exhibir ciertas "inmunidades epistémicas". Debe ser inmune a la corrección. , incapaz de ser dudado razonablemente, incapaz de ser creído erróneamente, etc. **Los fundacionalistas débiles**niegan que las creencias fundacionales deban tener un estatus epistémico tan fuerte. Para ellos, las creencias fundamentales deben **justificarse prima facie.**. En términos generales, una creencia se justifica prima facie para alguna persona, en caso de que esa persona tenga la creencia en cuestión y no tenga una buena razón para pensar que no está justificada para hacerlo, en otras palabras, no tiene ninguna razón para pensar que existe. Los derrotadores de la creencia son suficientes para eliminar su justificación de la creencia.

Cuarto, los fundacionalistas difieren en cuanto a las condiciones necesarias para que una creencia básica se considere *adecuadamente* básica. Un

fundacionalista niega que las creencias básicas puedan basarse en la *evidencia* de otras creencias. Pero el fundacionista aún sostiene que las creencias básicas deben tener algún tipo de **base** , es decir, tienen otra base que no sea otra creencia. Si una creencia propiamente básica está fundamentada de alguna manera, entonces la creencia recibe un apoyo epistémico positivo o una justificación, aunque no haya evidencia de ello (ninguna otra proposición que sirva de base).

Algunos fundacionalistas son internalistas; **internalismo**afirma que las condiciones que fundamentan adecuadamente las creencias básicas son internas para el conocedor, por ejemplo, la creencia es "evidente" o está basada en una experiencia sensorial o intelectual de algún tipo. Por ejemplo, la creencia de que hay un soplo de viento obtiene un respaldo probatorio de la creencia de que las hojas están susurrando, pero esta última creencia es propiamente básica. No recibe apoyo de otras creencias, pero está basado en una experiencia sensorial, una forma de "ser aparecido" (en este caso, escuchar el sonido del susurro). La creencia de que 13 x 12 = 156 recibió apoyo probatorio de la creencia de que 2 x 3 = 6, pero esta última creencia es "evidente": una vez que uno comprende el significado de la proposición, uno simplemente puede "ver" que debe ser cierto. ¿Qué es lo que uno “ve” o experimenta en este caso? Quizás sea un cierto brillo o luminosidad, o una cierta obviedad que se experimenta. O tal vez sea la inclinación sentida e irresistible de creer que la proposición es verdadera. En cualquier caso, las creencias básicas se basan en algo (una experiencia) dentro del sujeto que conoce. Otros fundacionalistas son externalistas, y**El externalismo** afirma que los factores que fundamentan la justificación de una creencia propiamente básica no son aquellos a los que el sujeto debe tener acceso interno: tal vez la creencia sea causada o producida de manera confiable de cierta manera.

2.1.2 LA RELACIÓN ENTRE CREENCIAS BÁSICAS Y NO BÁSICAS

Tres cuestiones importantes están involucradas en la aclaración de las perspectivas fundacionalistas acerca de la relación entre las creencias básicas y no básicas. Llamemos a esta relación la relación de **base** (a veces llamada la relación "creído en la base de"); por ejemplo, la creencia de que las hojas son crujientes está en la base de la creencia de que hay un viento que sopla. En primer lugar, esta relación es irreflexiva y asimétrica. Una relación es **irreflexiva.**Si algo no puede estar en esa relación consigo mismo. Por ejemplo, "más grande que" es irreflexivo ya que nada es más grande que sí mismo. Aplicado a las creencias, esto significa que ninguna creencia se basa en sí misma. Una creencia evidente no se basa en sí misma, aunque se justifique de inmediato; más bien, se basa en su lustre experimentado o en su obviedad, en la inclinación sentida e inevitable de creerlo o de alguna otra manera.

Una relación es **asimétrica** en el sentido de que, dadas dos cosas *A* y *B,* si *A* está en esa relación con *B,* entonces *B* no está en esa relación con *A.* "Más grande que" es asimétrico. Si *A* es más grande que *B,* *B* no puede ser más grande que *A.* Por el contrario, "el mismo tamaño que" es simétrico, ya que si *A* tiene el mismo tamaño que *B, B* es el mismo tamaño que *A.* Aplicado a las creencias, esto significa que si *A* es la base para *B,* entonces *B* no puede ser la base para*A.*

El segundo tema tiene que ver con la fuerza de la relación de base, un problema en el que difieren los fundacionalistas. Históricamente, algunos fundacionistas afirmaron que la relación entre una creencia básica y no básica es una de la certeza deductiva: las creencias básicas implican la verdad de las creencias no básicas. Sin embargo, la mayoría de los fundacionalistas niegan esto hoy y por una buena razón. Muchas creencias adecuadamente básicas apoyan las no básicas sin implicar ni garantizar la verdad de esas creencias no básicas. La creencia de que las hojas son crujientes no implica la creencia de que el viento está soplando, lo primero podría ser verdadero y lo segundo falso. Por esta razón, la mayoría de los fundacionalistas permiten algún tipo de relación inductiva entre las creencias básicas y no básicas. Los fundacionalistas han tenido algunas dificultades para aclarar esta relación con precisión.

En tercer lugar, los fundacionalistas permiten que la noción de coherencia juegue un papel en la justificación. Más adelante, cuando examinemos el coherentismo, analizaremos más detenidamente qué se supone que es la

coherencia, pero por ahora, notamos que se han asignado dos roles a la coherencia en los relatos fundacionalistas del apoyo que las creencias no básicas obtienen de los básicos. Primero, la coherencia juega una función negativa. Si el conjunto de creencias de uno es incoherente, dice que contiene una contradicción lógica, entonces eso cuenta en contra de ese conjunto de creencias. Por ejemplo, si uno forma diez creencias perceptivas mientras camina alrededor de la mesa de la cocina con una manzana roja en ella, y si los primeros nueve expresan la idea de que uno parece ver un objeto rojo pero el décimo expresa la idea de que uno no parece para ver un objeto rojo, pero azul,

Segundo, cada miembro de un conjunto de creencias puede conferir alguna base a una creencia no básica, pero si un conjunto completo de creencias básicas se unen entre sí, esto aumenta el apoyo positivo que esas creencias le dan a la no básica. Por ejemplo, cada creencia perceptiva (por ejemplo, uno parece ver un objeto rojo ahora), expresada en el ejemplo anterior, da cierto apoyo a la creencia de que hay, de hecho, un objeto rojo en la mesa. Pero si los diez expresan la misma noción (y ninguna de las creencias es que uno parece ver un objeto azul), entonces la coherencia de las diez creencias aumenta la base para creer que realmente hay un objeto rojo sobre la mesa. Así, los fundacionalistas permiten que la coherencia juegue un papel en su teoría general de la justificación epistémica.

2.2 ARGUMENTOS PARA EL FUNDACIONALISMO

2.2.1 EL ROL DE LA EXPERIENCIA Y LAS CREENCIAS PERCEPTUALES EN LA JUSTIFICACIÓN

Con respecto a nuestras creencias sensoriales sobre el mundo externo, algunos fundacionalistas argumentan que si prestamos mucha atención a la forma en que realmente funciona nuestra conciencia y a la forma en que realmente justificamos muchas de nuestras creencias, entonces es evidente que las experiencias sensoriales y las creencias perceptivas en la periferia de un conjunto de creencias (aquellas creencias más estrechamente relacionadas con lo que experimentamos en la sensación) tienen un estatus epistémico privilegiado. Dejando de lado la cuestión de si nuestras creencias sobre nuestras propias sensaciones son incorregibles o no, nuestras experiencias sensoriales y nuestras creencias perceptivas parecen justificarse (o fundamentarse) inmediatamente y justificar creencias menos básicas. La experiencia sensorial de un sonido y la creencia perceptiva de que escucha un susurro justifica la creencia de que el viento sopla de una manera representada por el fundamentalismo.

Los coherentistas responden a este punto por lo menos de tres maneras. Primero, la mayoría de los coherentistas niegan el **mito de lo dado.**, es decir, la idea de que los hechos están directamente presentes o "dados" a la conciencia de una manera preconceptual, prejuiciosa. Dicho de otra manera, afirman que toda percepción está cargada de teoría y que no se puede ver sin ver o ver eso. Sin embargo, a pesar de esta afirmación, parece que podemos ver las cosas directamente. Uno puede ser consciente de un ave volando sobre su cabeza y no notarlo debido a su preocupación por la preparación del examen, pero luego recordar la experiencia de la memoria y la conciencia del ave puede servir como justificación para la creencia de que uno vio al ave

antes. O eso parece. En cualquier caso, la carga teórica de la percepción es un punto de debate entre algunos fundacionalistas y coherentistas.

En segundo lugar, los coherentistas afirman que todo lo que se tome para justificar inmediatamente una creencia (por ejemplo, una experiencia sensorial o una creencia perceptiva) puede hacerlo solo si una persona tiene un argumento que justifique la idea de que el supuesto factor inmediato tiene lo que se necesita para funcionar como un factor inmediato. justificador Por lo tanto, dado que la justificación del presunto factor inmediato requiere esta justificación superior o de meta-nivel, el factor original no se justifica de inmediato, sino que se justifica de manera mediada por algún tipo de argumento de meta-nivel. Por ejemplo, antes de que la experiencia de un sonido o la creencia perceptiva de que se oye un susurro se pueda justificar y el justificador de la creencia adicional de que el viento está soplando, se debe tener un argumento de que los primeros están, de hecho, funcionando en este sentido. camino. Los fundacionalistas responden que no hay razón suficiente para pensar que esta justificación de meta-nivel es necesaria para justificar lo que parece ser un justificador inmediato de una creencia. Una experiencia sensorial o una creencia perceptiva puede justificar una creencia no básica (por ejemplo, que el viento está soplando) sin que la persona tenga que detenerse primero y construir un argumento para el hecho de que esto es lo que está ocurriendo.

En tercer lugar, algunos coherentistas afirman que, como un hecho psicológico, las experiencias sensoriales son posibles sin tener creencias, de lo contrario, los bebés o varios tipos de animales (o adultos en ciertas circunstancias, como en el caso de las aves) no podrían tener experiencias sensoriales sin tener primero Creencias, y esto parece absurdo. Los seres que acabamos de mencionar claramente no tienen creencias en absoluto, pero seguramente parecen tener experiencias sensoriales. Sin embargo, según algunos coherentistas, la existencia de experiencias sensoriales sin creencias perceptivas es solo un hecho psicológico y no epistemológico. Es decir, psicológicamente hablando, las experiencias pueden existir temporalmente antes de las creencias, pero epistemológicamente hablando, las experiencias no sirven para fundamentar o conferir justificación a las creencias.

Los fundacionalistas responden a esta tercera afirmación coherentista de dos maneras. Primero, el fundacionalismo parece ser una teoría de la justificación que es más congruente con la forma en que funcionan nuestros

procesos sensoriales y formadores de creencias que el coherentismo, y seguramente esto cuenta contra el coherentismo. Dado que las sensaciones pueden ocurrir temporalmente y psicológicamente antes de las creencias perceptivas o menos básicas, entonces si una teoría de la justificación —en este caso, el fundacionalismo— se apropia de este hecho en su teoría de la justificación, siendo todas las cosas iguales, esto cuenta a favor de esa teoría. La prioridad psicológica de la experiencia sensorial a las creencias perceptivas es ad hoc en una teoría de la coherencia de la justificación, sostienen los fundacionalistas, pero encaja naturalmente en una visión fundacionalista. Segundo, los fundacionalistas argumentan que una de las principales razones por las que los coherentistas se ven obligados a admitir la existencia de experiencias sensoriales sin creencias es el hecho de que tal admisión es un mejor reflejo de la forma en que se presentan nuestras vidas subjetivas. Pero una descripción cuidadosa de nuestras vidas subjetivas también contendrá algo más: el hecho de que esas experiencias sensoriales a menudo sirven para fundamentar nuestras creencias perceptivas. El coherentista deja de tener en cuenta arbitrariamente nuestras vidas subjetivas cuando le conviene hacerlo.

2.2.2 LAS VERDADES DE LA RAZON

Los fundacionalistas también argumentan que ciertos tipos de conocimiento a priori, específicamente, nuestro conocimiento de las verdades evidentes de la razón, encajan bien con el fundacionalismo y no con el coherentismo. Los ejemplos incluyen nuestro conocimiento de que necesariamente 2 + 2 = 4 o que necesariamente si *A* es más alto que *B* y *B* es más alto que *C,*entonces *A* es más alto que *C.*En casos como estos, las personas están justificadas en creerlas sin que esa justificación provenga de otras cosas que ellos creen. Estas verdades son "evidentes" y la justificación de ellas es inmediata. Las personas simplemente pueden "ver" que son verdades necesarias una vez que las entienden, quizás al ser conscientes de cierta obviedad o de su fuerte y sentida inclinación a creerlas. Este argumento ha sido especialmente difícil de responder para los coherentistas. Como resultado, una respuesta coherentista popular es ajustar su coherentismo

limitándolo al conocimiento sensorial y no incluyendo el conocimiento de ciertas verdades de la razón.

2.2.3 EL ARGUMENTO DE REGRESO

Para comprender el **argumento de** la **regresión** , recuerde la cadena epistémica mencionada anteriormente en el capítulo donde la creencia de que *P* se basa en la creencia de que *Q,* que a su vez se basa en la creencia de que *R.* solo hay cuatro opciones disponibles para comprender una cadena, y las dos primeras son claramente inadecuadas: la opción de regresión viciosa (donde *R* se basa en *S, S* en *T,* y así sucesivamente hasta el infinito) y la opción de posición bruta (donde la regresión se detiene con *R,* tomada como una puesto bruto injustificado aceptado por la fe ciega). Esto deja solo dos alternativas: el fundacionalismo (donde *R*se toma como básico (justificado, pero no sobre la base de otra *creencia*) y coherentismo (donde *R* se basa en *P* o en relaciones de coherencia mutua entre *P, Q* y *R*). Pero, argumentan los fundacionalistas, los tratamientos coherentistas de las cadenas epistémicas resultan ser brutalmente circulares y, por lo tanto, la única manera razonable de interpretar tales cadenas es la forma fundacionalista.

Pero, ¿por qué pensar que el coherentismo es brutalmente circular? Para entender el argumento fundacionalista aquí, puede ser útil centrar nuestra atención en los casos en que *A* causa la existencia de *B.* Llamemos a esto como un caso en el que *A* tiene una relación causal con *B.* Ahora tal relación causal es irreflexivo. *A* no puede causarse a sí mismo porque esto requeriría que *A*exista antes de su propia existencia para causar su existencia, y eso es absurdo. También es asimétrico. Si *A* causa *B,* entonces *B* no puede causar *A* porque *B* no puede causar *A* existir a menos que *B* ya exista. Pero *B* no puede existir sin que *A* haga que lo haga; así, *A* estaría causando que *B* causara *A* o, en resumen, *A* causaría que existiera, y eso es absurdo. Ahora bien, si la relación causal es irreflexiva y asimétrica, entonces debe ser no circular, es decir, si *A* (el movimiento de la mano de uno) causa *B* (el movimiento de la escoba) y *B* causa *C* (el movimiento de la suciedad), entonces *C* no puede causa *A* porque esto realmente equivaldría a la afirmación de que *A* Tuvo algún papel en causarse a sí mismo.

Ahora la relación epistémica llamada "la relación básica" *(P* se cree sobre la base o está justificada por la creencia de que *Q*) es irreflexiva y asimétrica también. Por lo tanto, al menos algunas versiones coherentistas de la justificación son brutalmente circulares porque al afirmar que *P* se basa en *Q* y *Q* en *R,* y *R* en *P,*el coherentista afirma implícitamente que cada creencia se basa, al menos en parte, en sí misma. De esta manera, vemos que la noción fundacionalista de una creencia perceptiva básica o experiencia sensorial es una especie de "motor inmóvil" epistemológico: confiere justificación a otras creencias sin necesidad de que la justificación le sea conferida por otra cosa. Más adelante en el capítulo examinaremos el coherentismo con más detalle y veremos los intentos coherentistas para burlar este argumento.

2.3 ARGUMENTOS CONTRA LA FUNDACIÓN - ALISMA

La principal objeción al fundacionalismo clásico es la afirmación de que simplemente no hay creencias incorregibles (o infalibles, ciertas, indudables). Los críticos del fuerte fundacionalismo citan formas en que las supuestas creencias incorregibles podrían resultar corregibles o falibles y usan estos contraejemplos para argumentar en contra de la existencia de creencias incorregibles.

2.3.1 INCORRIGIBILIDAD DE LAS FUNDACIONES

Los fundacionalistas responden a esta estrategia de dos maneras diferentes. Primero, algunos fundacionistas aceptan la crítica y adoptan un fundacionalismo débil, que considera que las creencias básicas se justifican a primera vista y no son incorregibles. La esencia del fundacionalismo es la existencia de creencias adecuadamente básicas y la asimetría entre las creencias básicas y no básicas, no el grado de fortaleza que poseen las creencias adecuadamente básicas. Por lo tanto, el debate entre el fundacionalismo y el coherentismo no es principalmente un debate sobre la existencia de creencias incorregibles.

En segundo lugar, otros fundacionistas intentan responder a los argumentos y reafirmar la existencia de creencias incorregibles. Para comprender este diálogo, supongamos que uno tiene una sensación de rojo, es decir, se parece que uno está enrojecido. Ahora, si la persona reflexiona sobre su propia experiencia sensorial y cree que está apareciendo enrojecido, entonces, si tal creencia es incorregible, se *le* aparece enrojecido. En general, si ser *R* es una propiedad que se presenta a sí mismo (p. Ej., Parece que está enrojecido), si la persona *S* es *R* (p. Ej., Parece que *S* está enrojecido), y si, por ese motivo, *S se* cree que es *R,* entonces es incorregible para *S* que él sea*R*.

Recuerde que una propiedad que se presenta a sí misma es un atributo psicológico, un modo de conciencia, una propiedad de un estado mental en primera persona. Las propiedades sensoriales son auto-presentes. En la declaración anterior, *R* podría ser una experiencia sensorial roja o, más precisamente, la propiedad de tener una imagen roja o, de preferencia, aparecer de rojo. Por lo tanto, si la persona *P* aparece en rojo, y si se basa en este estado sensorial, *P* cree que parece enrojecer (por ejemplo, reflexiona sobre su propia sensación y forma esta creencia), entonces es incorregible (infalible, etc.) para *S* que él está, de hecho, apareciendo enrojecido.

La idea aquí es que uno puede conocer incorregiblemente nuestros propios estados sensoriales. Pero esta idea necesita ser calificada, ya que parece haber ciertas fuentes de error aquí. Por ejemplo, uno puede tener una creencia falsa acerca de una sensación presente si la memoria de uno es pobre y la agrupa con las sensaciones pasadas de la manera incorrecta. Por lo tanto, uno puede comparar erróneamente su sensación de rojo presente con sensaciones de naranjas pasadas, y creer erróneamente (debido a la mala memoria) que esta es una sensación como esas sensaciones (naranjas). De esta y otras formas, uno podría usar la palabra incorrecta *(naranja)* para informar la sensación presente a otros.

En segundo lugar, uno podría tener una sensación en su campo visual y, debido a la preocupación y la falta de atención, no lo nota y luego niega haber tenido la sensación. En este caso, uno tiene una vaga conciencia de una sensación, tal vez, una sensación clara. Tercero, uno puede tener una conciencia clara de una sensación vaga que sirve como fuente de error. Por lo tanto, uno podría darse cuenta de una persona a 150 metros y creer erróneamente que su sensación es la de su amigo Bill debido al hecho de que la persona y su rostro parecen vagos e indefinidos para el perceptor. Cuarto, uno puede tener una sensación muy compleja, tomada como un todo, que puede ser una fuente de error porque algunas de las creencias sobre la sensación general requieren el uso de la memoria. Por lo tanto, uno puede ser consciente de 24 puntos en una pared, pero informar que su sensación es una por medio de la cual solo se le presentan 22 puntos. En este caso, debe contar los puntos en su campo visual, por lo que en realidad está experimentando una serie de sensaciones diferentes a medida que cuenta cada punto y guarda en su memoria sensaciones pasadas de puntos contados para terminar el conteo. Un error podría ocurrir debido a un error en la memoria.

Ahora el fundacionalista fuerte puede admitir todo esto, pero aun así preguntar, si nos limitamos a sensaciones completas que son lo suficientemente simples como para estar presentes ante la mente en su totalidad en un simple acto de notar (como un estado de ser que parece ser tomado en rojo). por sí misma), ¿puede uno confundirse con esto si se cree que se parece a sí mismo enrojecido y la creencia de uno se basa en esa apariencia? Quizás, pero es difícil ver cómo. Los críticos ofrecen ciertos contraejemplos que pretenden mostrar que uno puede equivocarse en estos casos. Por ejemplo, algunos argumentan que ante la creencia de que uno parece estar enrojecido puede tener algún contenido, una o ambas cosas deben ser ciertas. Primero, uno debe tener una concepción general de lo que es que algo sea una sensación roja derivada de comparar la sensación actual con otras similares en el pasado. y luego juzga que la sensación presente se ajusta con precisión a la clase de sensaciones rojas. En segundo lugar, antes de que la creencia de que uno está apareciendo como en rojo puede tener cualquier contenido, debe haber dominado el lenguaje (por ejemplo, uno sabe cómo usar los términos "ser aparecido a", "rojo", etc.) porque las personas solo pueden pensar en el lenguaje Y seguramente, continúa el crítico, uno no puede informar a los demás cuál es su sensación a menos que uno use el lenguaje. De cualquier manera, hay fuentes de error porque siempre se puede usar el lenguaje de manera errónea. "Rojo" y así sucesivamente) porque las personas solo pueden pensar en el lenguaje. Y seguramente, continúa el crítico, uno no puede informar a los demás cuál es su sensación a menos que uno use el lenguaje. De cualquier manera, hay fuentes de error porque siempre se puede usar el lenguaje de manera errónea. "Rojo" y así sucesivamente) porque las personas solo pueden pensar en el lenguaje. Y seguramente, continúa el crítico, uno no puede informar a los demás cuál es su sensación a menos que uno use el lenguaje. De cualquier manera, hay fuentes de error porque siempre se puede usar el lenguaje de manera errónea.

Ambos de estos argumentos parecen estar equivocados. Primero, antes de que uno pueda darse cuenta de lo que es una sensación actual o tener una creencia al respecto, esa persona no tiene que compararlo primero con otras sensaciones por dos razones. Por un lado, esta idea (que antes de que uno pueda tener una creencia justificada sobre una cosa, por ejemplo, la sensación actual, debe tener creencias justificadas sobre otras dos cosas, por ejemplo, otras sensaciones similares a esta y el juicio que esta sensación presente cae

en una cierta clase de sensaciones) conduce a un vicioso e infinito retroceso de la justificación y no permite lo que muchas personas serían un hecho obvio: que uno puede ser directa y simplemente consciente de algunas cosas y formar creencias sobre ellas sin hacer juicios comparativos en absoluto. Por otra parte, esta idea tiene el orden correcto al revés.

Con respecto al segundo argumento sobre el lenguaje, se supone erróneamente que las personas deben pensar en el lenguaje. Pero este no parece ser el caso. Las personas a menudo se sienten a sí mismas pensando rápidamente sin ningún signo sensorial volando por sus mentes, y los bebés y otras criaturas parecen poder pensar sin haber adquirido un lenguaje. Además, si la gente no pudiera pensar sin un idioma, ¿cómo podría alguien entrar en un idioma para aprenderlo en primer lugar? Finalmente, debemos distinguir entre tener una creencia verdadera acerca de mi sensación presente (que, posiblemente, puede ser incorregible) versus usar el lenguaje para contarle a alguien más acerca de la sensación (que, a través de la información errónea u otras fuentes de error mencionadas anteriormente, puede ser errónea) . Los dos son cosas diferentes.

Otro **contraejemplo**la incorregibilidad es la siguiente: supongamos que un fisiólogo del cerebro encuentra esa parte del cerebro asociada con el hecho de que una persona parece estar enrojecida y podría usar una máquina confiable para monitorear esa parte del cerebro. Ahora supongamos que la persona creía que parecía estar enrojecido, pero el monitor cerebral indicó lo contrario. En este caso, ¿no podría la persona estar equivocada y, por lo tanto, tener una creencia corregible sobre su sensación actual? En respuesta, podría señalarse que este argumento plantea la pregunta. Si tal creencia es incorregible, el fisiólogo del cerebro no debe seguir insistiendo en que la persona no tiene una sensación de rojo. Después de todo, su monitor se desarrolló al correlacionar las lecturas del cerebro con los informes en primera persona sobre las sensaciones que un sujeto estaba teniendo mientras su cerebro estaba haciendo tal y tal cosa. Por lo tanto, la confiabilidad del monitor se basa en la justificación de los informes en primera persona en primer lugar. Si se usa para socavar la autoridad de los informes en primera persona, esto, a su vez, socava su propia confiabilidad.

En resumen, los argumentos contra la incorregibilidad no son concluyentes, pero los filósofos están divididos sobre este tema. Pero incluso

si no hay creencias incorregibles, todo lo que sigue es que fuerte, en oposición a un fundacionalismo débil, está en problemas.

2.3.2 TODA LA PERCEPCIÓN ES LA TEORÍA LEÍDA

Este argumento equivale a la afirmación de que toda percepción está cargada de teoría, que no se puede ver sin *ver* o *ver eso,* y, por lo tanto, no hay experiencias sensoriales básicas, ni datos no interpretados, nada meramente "dado" a la conciencia. Además, todas las creencias perceptivas y, de hecho, todas las creencias, implican una interpretación teórica de algún tipo. De esto, dos cosas siguen. Primero, ninguna creencia perceptiva es inmune al error, ya que las teorías pueden cambiarse y las interpretaciones pueden corregirse, al menos en principio. En segundo lugar, las teorías son, entre otras cosas, redes o redes coherentes de creencias interrelacionadas. Dado que las creencias perceptivas son realmente parte de las redes teóricas, obtienen su apoyo de su coherencia con otras creencias en una teoría. Esto significa que tales creencias no son básicas, como supone el fundacionalista.

Ya hemos examinado el tema de la teoría de la carga de la percepción en este capítulo. Lo importante a destacar aquí es que el tema está estrechamente relacionado con el debate fundacionalista-coherentista, lo primero que lo niega y lo segundo que afirma la carga teórica de toda percepción.

2.3.3 LA TRANSFERENCIA DE JUSTIFICACIÓN

Finalmente, los coherentistas afirman que los fundacionalistas no han aclarado la relación entre las creencias básicas y no básicas de una manera que explique cómo la primera transfiere la justificación a la segunda. Además, las creencias reales en los fundamentos son demasiado reducidas en número y contenido para servir como un piso suficiente para

construir el edificio de todas las cosas en las que estamos justificados para creer. Por estas razones, el fundacionalismo debe ser rechazado.

Con respecto a la primera objeción, los fundacionalistas han tenido, de hecho, algunas dificultades para aclarar la relación entre las creencias básicas (por ejemplo, una serie de creencias del siguiente tipo se formaron al caminar alrededor de una mesa: parece que ahora estoy enrojecido) y las no básicas (por ejemplo, , Hay una manzana roja sobre la mesa). La relación no es deductiva (la primera podría ser verdadera y la última falsa) ni las creencias no básicas alcanzadas por inducción enumerativa. Por ejemplo, uno no toma una muestra inductiva de, digamos, mil casos de tener una sensación roja donde en realidad había un objeto rojo antes de uno y continúa afirmando que, probablemente, ahora hay una manzana roja antes que uno en el base de (1) la sensación roja actual y (2) la frecuencia con la que dichas sensaciones están, de hecho, correlacionadas con los objetos externos de percepción.

Con respecto a la segunda objeción (que las creencias reales en la fundación son demasiado escasas en número o contenido para servir como una base adecuada para la justificación), está más allá del alcance de este capítulo para tratar este problema. Pero los fundacionalistas deben elaborar teorías detalladas de la justificación en las que sea plausible sugerir que las creencias fundacionales son, de hecho, suficientes como base para construir el edificio de la justificación. Y algunos fundacionistas, como Robert Audi y Roderick Chisholm, creen que ya lo han hecho.

3 COHERENTISMO

3.1 COHERENTISMO EXPLICADO

Nuestro tratamiento del coherentismo puede ser más breve que nuestro análisis del fundacionalismo, ya que muchos de los problemas ya han surgido. Existen varias versiones del coherentismo que difieren entre sí de una manera u otra, pero la esencia del coherentismo reside en el hecho de que no hay asimetrías entre las creencias básicas y no básicas. Todas las creencias están a la par las unas de las otras y la única fuente principal, o más probable, de la justificación de una creencia es el hecho de que la creencia "cohesiona" adecuadamente con las otras creencias en la estructura noética de la persona. Los coherentistas importantes han sido FH Bradley, Brand Blanshard y, más recientemente, Keith Lehrer y Nicholas Rescher.

Como lo hemos dicho, el coherentismo es una teoría sobre *la justificación epistémica.* Pero hay otros dos tipos de coherentismo que a menudo, aunque no siempre, están asociados con las **teorías de coherencia de la justificación** . Primero, hay **teorías de coherencia de** ***creencia*** **o** ***significado*** . Estas son teorías que afirman, de una forma u otra, que el contenido de una creencia, lo que hace que una creencia sea lo que es, es el papel que desempeña la creencia en todo un sistema de creencias. Esta posición es a veces llamada la teoría holista del significado. En segundo lugar, hay **teorías de coherencia de la verdad.**En términos generales, la noción de que una proposición es verdadera solo si forma parte de un conjunto coherente de proposiciones. Esta teoría de la verdad contrasta con la **teoría de** la **correspondencia de la verdad** , aproximadamente, la noción de que la verdad de una proposición es una función de su correspondencia con el mundo "externo". Las teorías de la verdad se mencionarán más adelante en este capítulo y en el capítulo seis, pero por ahora debería señalarse que uno podría consistentemente sostener una teoría de la coherencia de la justificación y una teoría de la

correspondencia de la verdad. Nuestra preocupación en este momento es la primera, y necesitamos caracterizarla con más detalle.

3.1.1 EL COHERENTISMO Y LA ASUNCION DOXASTICA

El **supuesto doxástico** (de la *doxa* griega *,*"Creencia") se refiere a la opinión de que el único factor que justifica una creencia para una persona son las otras creencias que la persona tiene. Así entendidos, los coherentistas (al menos los coherentistas fuertes; véase más adelante) aceptan el supuesto doxástico. Las experiencias sensoriales (p. Ej., Aparentar estar enrojecidas) en sí mismas no tienen ningún papel en las creencias fundamentales, incluso las creencias perceptivas, y, en general, una creencia no adquiere justificación alguna desde su relación a la experiencia. Tampoco los factores externalistas como el buen funcionamiento de las facultades sensoriales de una persona desempeñan un papel en la justificación. Sólo una creencia o un conjunto de creencias puede conferir justificación a otra creencia. Esto significa, entre otras cosas, que todas las versiones del coherentismo son teorías internalistas, mientras que las teorías fundacionalistas pueden ser de orientación internalista o externalista.

3.1.2 NO HAY ASIMETRÍA ENTRE CREENCIAS BÁSICAS Y NO BÁSICAS

Para el coherentista, no hay una clase básica y privilegiada de creencias (por ejemplo, aquellas que expresan creencias perceptivas, como se *me muestra enrojecido ahora*) que sirven como base *para* justificar otras creencias pero que no necesitan justificación *de parte de* otras creencias. Nuestra estructura noética no tiene (o no debería) tener tales asimetrías. Si la pirámide es una buena metáfora para una imagen fundacionalista de una buena estructura noética, muchos piensan que una balsa es buena para una imagen

coherentista. Además, todas las experiencias sensoriales están cargadas de teoría y, por lo tanto, resultan ser juicios perceptivos, no formas de ser no proposicionales. En el conjunto general de creencias de uno, puede haber personas más cercanas a la periferia de la experiencia que otras, pero esto es solo una cuestión de grado, no de una diferencia de tipo.

3.1.3 LA NATURALEZA DE LA COHERENCIA MISMA

La idea básica aquí es que lo que justifica una creencia es la forma en que "se une" con otras creencias en la estructura noética de la persona. Una mejor manera de decir esto es decir que una creencia está justificada para una persona en caso de que la creencia sea miembro de un conjunto coherente de creencias para esa persona. La justificación es principalmente una característica de las creencias individuales; la coherencia es una característica, no de las creencias individuales, sino de un conjunto completo de creencias tomadas en conjunto. Por ejemplo, si una persona se pregunta cómo sabe que el viento está soplando, podría decir que las hojas están susurrando. Si se le pregunta cómo lo sabe, podría responder que sabe que oye el susurro de las hojas y, además, sabe que oye el susurro de las hojas porque el viento sopla, de hecho. Aquí, cada creencia se justifica al ser parte de un conjunto coherente de creencias.

Los coherentes se han dividido acerca de sus puntos de vista en cuanto a lo que la coherencia en sí misma equivale. De esta manera, son como los fundacionalistas que han sido divididos acerca de la mejor relación de la relación de justificación entre las creencias básicas y no básicas. Casi todos los coherentistas están de acuerdo en que la coherencia debe al menos significar **coherencia lógica** , es decir, un conjunto de creencias no puede contener explícita o implícitamente proposiciones contradictorias, *P* y $\neg$ *P*. Pero esto solo no es suficiente. Una persona podía creer que era Napoleón, que todos los demás negaban que fuera Napoleón, pero que todos estaban conspirando para mentir. Este sería un conjunto lógicamente

consistente, pero difícilmente uno que confiera justificación a los miembros del conjunto.

Diferentes coherentistas han agregado más condiciones sobre lo que la coherencia debe incluir. Un candidato ha sido **coherencia de vinculación** : un conjunto de creencias es coherente solo si cada miembro del conjunto está involucrado por todos los demás miembros del conjunto. Otro candidato más popular se llama **coherencia explicativa** : cada miembro de un conjunto de creencias ayuda a explicar y es explicado por los otros miembros del conjunto. A medida que un conjunto de creencias crece en tamaño, la coherencia del conjunto (y, por lo tanto, la justificación de cada miembro del conjunto) aumenta a medida que el poder explicativo mutuo entre las creencias en el conjunto crece en calidad y fuerza. Aún otro candidato se llama **coherencia de probabilidad** : un conjunto de creencias es coherente solo si no incluye la creencia de que *P*y la creencia de que *P* es improbable.

3.1.4 VARIEDADES DE LAS TEORÍAS DE LA COHERENCIA

Finalmente, una taxonomía de las teorías de coherencia incluirá diferentes versiones de coherentismo. Primero,
hay **coherentismo positivo** y **negativo** . De acuerdo con lo anterior, si una creencia es coherente con un conjunto de creencias, eso proporciona una justificación positiva para la creencia. Aquí, se requieren razones positivas antes de que una creencia pueda ser justificada, y la coherencia proporciona esa justificación. De acuerdo con el coherentismo negativo, si una creencia no concuerda con un conjunto de creencias, entonces la creencia es injustificada. Aquí, las creencias son inocentes hasta que se demuestre su culpabilidad, es decir, están justificadas hasta cierto punto a menos que no pasen la prueba de coherencia.

En segundo lugar, hay **un coherentismo débil** y **fuerte** . Las teorías de coherencia débil implican que la coherencia no es más que un factor determinante de la justificación, y por lo tanto el coherentismo débil es compatible con versiones del fundacionalismo que permiten que la

coherencia desempeñe un papel en la justificación. Las teorías de coherencia sólidas afirman que la coherencia es el único determinante de la justificación y esta versión de coherentismo se evaluará en breve.

Finalmente, hay una diferencia entre el **coherentismo lineal** y **holístico** . Según el coherentismo lineal, las creencias están justificadas por otras creencias individuales (o pequeños conjuntos de creencias) en una cadena lineal y circular. Así, *P* justifica *Q,* *Q* justifica *R,* y así sucesivamente en una sola línea inferencial hasta que se completa un bucle. Si el bucle es lo suficientemente rico y grande, confiere justificación a sus miembros. El coherentismo holístico afirma que para que una persona *S* esté justificada al creer *P, P* debe estar en una relación coherente con el conjunto de *todos*de las creencias de esa persona. Es el patrón completo de enclavamiento, la coherencia mutua lo que proporciona la justificación.

3.2 COHERENTISMO EVALUADO

Ya hemos encontrado la mayoría de los principales argumentos a favor del coherentismo en nuestra evaluación del fundacionalismo. De hecho, gran parte del apoyo al coherentismo reside en el supuesto fracaso del fundacionalismo, junto con la opinión de que el coherentismo es la única alternativa viable: la negación de las creencias básicas y la asimetría entre las creencias básicas y no básicas, la insuficiencia de los fundamentos para apoya todo lo que la gente tiene justificada para creer, las debilidades de los relatos fundacionalistas de la relación entre las creencias básicas y no básicas, la carga de teoría de toda la percepción, etc. Además de este argumento esencialmente negativo para el coherentismo, los coherentistas están convencidos de la corrección de su explicación de cómo es que la gente realmente justifica sus creencias.

A pesar de esta afirmación, se han formulado una serie de críticas serias contra las teorías de justificación de coherencia fuerte. Estas críticas tienden a agruparse en torno a tres cuestiones principales. Primero, hay una objeción que se centra en la circularidad viciosa y la inverosimilitud de los puntos de vista de coherencia de la transferencia de la justificación de una creencia a otra. Considere el coherentismo lineal positivo. En esta vista, la transferencia de la justificación se realiza en un círculo lineal: *P* justifica *Q,* *Q* justifica *R,* etc. hasta que el bucle se cierra con *Z*justificando *P.* El problema aquí es que el bucle es brutalmente circular e inverosímil.

Con respecto a la circularidad viciosa, recuerde lo que se dijo anteriormente en este capítulo en este contexto. La relación de base es como la relación causal: ambas son irreflexivas (*A* no puede causar o ser la base de sí misma) y asimétrica (si *A* causa o es la base de *B,* entonces *B* no puede causar o ser la base de *A*). Pero esto significa que ninguna creencia puede ser la base de sí misma en su totalidad o en parte y esto es lo que requiere el coherentismo positivo lineal. *P* justifica una cadena (*R, S, ..., Z*) y esa cadena a su vez justifica *P.* Pero la cadena no puede justificar *P*si no está justificada. Así *R a* través de*Z* justifica *P* porque *P los* justifica y, en este sentido, *P* ayuda a justificarse a sí mismo. Y lo mismo ocurrirá con otros miembros de la cadena.

Además, tal círculo de justificación no solo es brutalmente circular, sino también inverosímil en su tratamiento de las creencias perceptivas. Supongamos que Frank ve que hay una manzana roja sobre la mesa y cree que esto es así. El fundacionalista podría justificar esto refiriéndose a la creencia de Frank de que parece que se le aparece enrojecido, lo que, a su vez, se basa en el hecho de que, de hecho, tiene la experiencia perceptiva en cuestión. Pero el coherentista debe justificar la creencia de Frank sobre la manzana volviendo a las creencias de orden superior (aquellas más alejadas de la experiencia inmediata de Frank); por ejemplo, creencias de objetos físicos comunes (que una mesa ha estado en la habitación durante mucho tiempo, que un amigo colocó una manzana en el escritorio hace una hora, que la iluminación en la habitación es normal, que nadie más ha entrado en la sala desde entonces, etc.) que son, a su vez, basado en otras creencias de objetos físicos ordinarios (las tablas no desaparecen al azar, normalmente nadie se lleva los muebles, cuando un amigo trae una manzana, no vuelve más tarde y se la lleva a casa). O el coherentista puede justificar la creencia de Frank sobre la manzana en referencia a una creencia de segundo orden que cree que la manzana roja está ahí.

Ahora, el problema con estas estrategias es que son inverosímiles como cuentas de cómo la creencia está realmente justificada, es decir, por referencia a la experiencia actual de Frank de que la manzana está sobre la mesa. Los coherentes responden a este cargo negando que las experiencias mismas puedan fundamentar una creencia porque todas las sensaciones están cargadas de teoría y solo las creencias pueden justificar otras creencias. Pero el punto de la objeción aquí es mostrar que esta noción de justificación simplemente parece inverosímil a la luz de lo que las personas en realidad consideran los factores justificantes de sus creencias perceptivas comunes.

¿Qué pasa con el problema de la circularidad viciosa? Los coherentes responden a este problema por lo menos de dos maneras. Primero, algunos afirman que si un círculo de justificación es pequeño, entonces la circularidad es, de hecho, cruel. Pero si el círculo es grande y contiene muchos miembros en el circuito, la justificación circular no es problemática. Sin embargo, esta afirmación falla como un argumento. Puede ser un hecho psicológico sobre nosotros que si un círculo de justificación es lo suficientemente grande, la gente no se molestará porque no se dará cuenta de la circularidad y su

insuficiencia. Pero el problema de la maldad, arraigado en la naturaleza irreflexiva y asimétrica de la relación por la cual se transfiere la justificación, está presente en pequeños o grandes bucles.

Una segunda respuesta es abandonar el coherentismo lineal positivo y adoptar un coherentismo holístico. En este sentido, el coherentismo es una visión, no sobre la *transferencia* de la justificación, sino sobre su *fuente.*Es decir, la esencia del coherentismo es la idea de que la coherencia mutua y holística entre las creencias en una red de creencias es la fuente que confiere justificación a esas creencias. El coherentismo no es principalmente una visión acerca de cómo esa justificación, una vez que está presente debido a la coherencia, se transfiere de una creencia a otra. Sin embargo, incluso si el coherentismo holístico evita el problema de la circularidad, todavía sufre de inverosimilitud debido a un factor importante: no permite la experiencia sensorial o la razón (en el caso del conocimiento de las verdades de la razón como en la lógica y las matemáticas) contribuir A la justificación de nuestras creencias. El hecho de que uno parezca enrojecido o que simplemente se puede ver que 2 + 2 = 4 parece jugar un papel crucial en la justificación, a pesar de lo que implica el coherentismo. En breve,

Esto nos lleva a una segunda objeción importante al coherentismo: el **problema del aislamiento.**. Hay varias dificultades estrechamente relacionadas que generalmente están asociadas con este problema. Por un lado, algunos han argumentado que las teorías de coherencia eliminan la justificación del mundo externo y la forma en que el mundo realmente es. La justificación es únicamente una función de las relaciones internas entre las creencias en la estructura noética de una persona (su coherencia), y por lo tanto, la justificación no tiene nada que ver con nada fuera del conjunto de creencias de la persona (como las experiencias sensoriales de una persona), como el mundo externo o la verdad. que es una relación entre nuestras creencias y ese mundo externo. Dado que el objetivo de la justificación es darnos conocimiento de ese mundo externo, entonces si las teorías de coherencia nos dejan aislados de ese mundo, deben ser teorías de justificación inadecuadas.

Los coherentistas han respondido a este problema de una de tres maneras. Primero, algunos han abandonado una teoría de la verdad de la correspondencia y han agregado una teoría de la coherencia de la verdad a una teoría de la coherencia de la justificación. Aquí, la verdad no es una

relación de correspondencia entre una proposición y el mundo externo. En cambio, decir que una proposición es verdadera es decir que es un miembro de un conjunto de proposiciones coherentes. Y así como la coherencia puede ser una cuestión de grado (un conjunto de creencias puede ser más o menos coherente), la verdad es una cuestión de grado. La razón por la que la justificación nos da la verdad es que ambos deben entenderse en términos de coherencia. A medida que nuestras creencias se vuelven cada vez más justificadas, debido a que son miembros de conjuntos de creencias cada vez más coherentes, nos acercamos a las creencias verdaderas porque la verdad de una creencia es una cuestión de su pertenencia a un conjunto coherente de creencias. No podemos evaluar esta respuesta aquí. Las teorías de la verdad serán discutidas en el capítulo seis. Pero si la verdad en sí misma no viene en grados y si la teoría de la correspondencia de la verdad es superior a la teoría de la coherencia, entonces esta respuesta es inadecuada.

Una segunda respuesta de algunos coherentistas afirma que la noción de un mundo independiente de la teoría o de que existe algo llamado " *la* forma en que el mundo es", disponible desde la perspectiva de Dios, es incoherente. Nuestra única noción de un mundo "externo" o de "la forma en que el mundo es" es aquella que se reduce a la idea de "la forma en que el mundo es en una teoría o conjunto de creencias dado". No hay una sola manera en que el mundo sea ; Sólo hay mundos diferentes en teorías diferentes. Así, la distinción entre teoría y mundo finalmente se rompe. Esta respuesta niega una visión realista de que existe, de hecho, un mundo independiente de la teoría (mente, lenguaje). Consideraremos este tema más detalladamente en el capítulo ocho.

Finalmente, algunos coherentistas responden que el mundo externo, en su opinión, influye en nuestras creencias acerca de ese mundo en el sentido de que nuestras creencias son causadas por "entradas" del mundo externo, por ejemplo, longitudes de onda que inciden en nuestros órganos sensoriales. Por lo tanto, el mundo externo no juega un papel en la justificación de nuestras creencias, pero sí juega un papel causal en la producción e influencia de las creencias que realmente tenemos. El problema con esta respuesta es que no deja espacio para que el mundo externo, por ejemplo nuestra conciencia directa de ese mundo, desempeñe un papel *racional* en la justificación de nuestras creencias, y este papel es relevante para la epistemología.

Este último comentario lleva a una segunda dificultad relacionada con el

problema de aislamiento: el coherentismo no deja espacio para la experiencia u otros factores (por ejemplo, la confiabilidad de nuestro equipo sensorial y cognitivo) para desempeñar un papel en la justificación, ya que las creencias y las creencias por sí solas son relevantes para la justificación. . Para el coherentista, la justificación de una creencia es únicamente una función de la coherencia que la creencia tiene para otras creencias. Si uno tiene el mismo conjunto de creencias en dos circunstancias diferentes, entonces cualquier creencia que tenga tendrá el mismo grado de justificación, incluso si las experiencias sensoriales o los factores externos al sujeto creyente cambian drásticamente. Esto significa, entre otras cosas, que los coherentistas no pueden proporcionar los criterios necesarios para distinguir entre ilusiones coherentes que no tienen justificación (por ejemplo, cuentos de hadas coherentes, sueños, o disfuncionales, conjuntos de creencias alucinatorias) y conjuntos de creencias igualmente coherentes que sí tienen justificación. Por lo tanto, la coherencia no es suficiente para la justificación.

Aquí hay dos ejemplos citados por Alvin Plantinga que muestran la insuficiencia de las teorías de coherencia de la justificación:

> Oliver Sacks relata el caso del Lost Mariner, quien sufrió el síndrome de Korsakov, una devastación profunda y permanente de la memoria causada por la destrucción alcohólica de los cuerpos mamilares en el cerebro. Olvidó por completo un tramo de treinta años de su vida, creyendo que tenía 19 años cuando en realidad tenía 49 años; él creía que era 1945 cuando en realidad era 1975. Sus creencias (podemos estipular) eran coherentes; pero muchos de ellos, debido a esta patología devastadora, tenían poca o ninguna garantía. . . .
>
> Finalmente, consideremos el caso del escalador epistémicamente inflexible. Ric está escalando el Muro de la Guía, en Storm Point en el Grand Tetons; Después de haber liderado el difícil siguiente al último lanzamiento, está sentado en una repisa cómoda, trayendo a su compañero. Él cree que Cascade Canyon está abajo a su izquierda, que los acantilados del Monte Owen están directamente frente a él, que hay un halcón deslizándose en círculos perezosos a 200 pies debajo de él, que está usando su nuevo *Fuego*zapatos de rock, y así sucesivamente. Sus creencias, podemos estipular, son coherentes. Ahora agregue que Ric es golpeado por un estallido de

> radiación de alta energía. Esto induce un mal funcionamiento cognitivo; Sus creencias se vuelven fijas, ya no responden a cambios en la experiencia. No importa cuál sea su experiencia, sus creencias siguen siendo las mismas. A costa de un esfuerzo considerable, su compañero lo deprime y, en un desesperado último intento de terapia, lo lleva a la ópera en el cercano Jackson, donde la Ópera Metropolitana de Nueva York está de gira *La Traviata.*Ric aparece de la misma manera que todos los demás allí; Es inundado por ola tras ola de sonido dorado. Lamentablemente, el esfuerzo en la terapia falla; Las creencias de Ric permanecen fijas y no responden a su experiencia; todavía cree que está en el borde de seguridad en la parte superior del último lanzamiento del Muro de la Guía, que Cascade Canyon está abajo a su izquierda,. . . y así. Además, dado que él cree las mismas cosas que creía cuando estaba sentado en la cornisa, sus creencias son coherentes. Pero seguramente tienen poca o ninguna garantía para él. La razón es el mal funcionamiento cognitivo; Sus creencias no responden adecuadamente a su experiencia.[23]

Hay una tercera dificultad relacionada con el problema de aislamiento llamado la **objeción de** la **pluralidad** . Podría haber dos o más conjuntos de creencias igualmente coherentes que, sin embargo, podrían ser lógicamente incompatibles entre sí. Una persona esquizofrénica que piensa que es Juan el Bautista podría tener un conjunto de creencias igualmente coherentes con las de su terapeuta. En este caso, el coherentista tendría que decir que las creencias en cada conjunto están igualmente justificadas, pero seguramente este no es el caso. Solo un conjunto de creencias es verdadero y parece que solo un conjunto contiene creencias justificadas, es decir, las del terapeuta.

Además de la viciosa circularidad y el problema del aislamiento, algunos han planteado dificultades en contra de la noción de coherencia en sí, afirmando que es inadecuado o demasiado poco claro para ser satisfactorio. El espacio no permite un análisis de estos problemas y, en cualquier caso, se ha hecho la misma afirmación contra los tratamientos fundacionalistas de la relación entre las creencias básicas y no básicas. En nuestra opinión, el fundacionalismo es una mejor visión de la justificación

epistémica que el coherentismo, pero el lector tendrá que llegar a sus propias conclusiones sobre este tema.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El debate entre el fundacionalismo y el coherentismo se centra principalmente en diferentes puntos de vista normativos sobre una estructura noética. Los fundacionalistas distinguen entre creencias básicas y no básicas. Las creencias básicas son aquellas creencias básicas que no están justificadas por otras creencias, a pesar de que pueden basarse de otra manera. Existe una asimetría entre las creencias básicas y no básicas, y la relación de base es irreflexiva y asimétrica. Las diferentes versiones del fundacionalismo incluyen al fundacionalismo fuerte y débil. Los fundacionalistas ofrecen al menos tres argumentos principales para su opinión: el papel de la experiencia y las creencias perceptivas en la justificación, la naturaleza básica de ciertas verdades de la razón y el argumento de la regresión. Los coherentistas atacan la incorregibilidad de los fundamentos, una tesis central para el fundacionalismo fuerte;

Las teorías de la coherencia de la justificación aceptan el supuesto doxástico: la opinión de que el único factor que justifica una creencia para una persona son otras creencias. Además, los coherentistas niegan la asimetría entre las creencias básicas y no básicas. En tercer lugar, los coherentistas difieren sobre la naturaleza de la coherencia en sí misma, con la coherencia lógica, la vinculación, el poder explicativo y la probabilidad entre las opiniones más populares. Finalmente, hay diferentes versiones del coherentismo, incluyendo el coherentismo lineal y holístico. Gran parte del apoyo al coherentismo radica en las supuestas deficiencias del fundacionalismo y la superioridad de los puntos de vista de la coherencia de cómo nuestras creencias están realmente justificadas. Los fundacionalistas afirman que las teorías de coherencia, al menos las lineales positivas, son brutalmente circulares, que todas las teorías de coherencia son relatos inverosímiles de cómo se justifican al menos las creencias perceptivas, y afirman que las teorías de coherencia no dejan espacio para que las experiencias sensoriales desempeñen un papel epistemológico positivo en la

justificación. Finalmente, los fundacionalistas citan el problema del aislamiento y la objeción de la pluralidad como dificultades para las teorías de la coherencia.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

antiguo fundamentalismo clásico
asimétricas
básica creencia
relación basando
de creencias
ciertas
fundacionismo clásicas
teorías de la coherencia de la creencia (significado)
teorías de la coherencia de la justificación
teorías de la coherencia de la verdad
coherentismo
teoría de la correspondencia de la verdad
suposición doxástica
vinculación coherencia
epistémica cadena de
evidencia
explicativas coherencia
externalismo
fundacionismo
bases
molidas
coherentismo holístico
incorregible
indudable
infalible
internalismo
irreflexivo
problema de aislamiento

coherentismo lineal coherencia
lógica
moderno clásico fundacionalismo
mito del dado
coherentismo negativo
estructura noética
creencia no básica
pluralidad objeción
coherentismo positivo
prima facie justificación de
la coherencia de probabilidad
apropiadamente creencias básicas
retrocede el argumento
al
ver que
la
sensación de propiedad se presenta
simplemente ver
coherente coherencia
fuerte fundamento
racional coherencia coherente
fundacionalismo débil

6

TEORÍAS DE LA VERDAD Y EL POSTMODERNISMO

Decir qué es lo que es, o qué no es lo que no es, es verdad.

ARISTOTLE METAFISICA 1077 B 26

Si un profeta habla en el nombre del SEÑOR, pero si la cosa no se lleva a cabo o se prueba, es una palabra que el SEÑOR no ha hablado.

DEUTERONOMIA 18:22

Pilato preguntó: "¿Así que eres un rey?"
Jesús respondió: "Tú dices que yo soy un rey.
Para esto nací, y para esto vine
al mundo, para dar testimonio de la verdad.
Todos los que pertenecen a la verdad escuchan mi voz ".
Pilato le preguntó:" ¿Qué es la verdad? "

JUAN 18: 37-38

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de los siglos, la gente ha hecho la pregunta de Pilato. ¿Existe tal cosa como la verdad y, si es así, qué es exactamente? La religión cristiana, así como sus rivales, esencialmente contiene afirmaciones sobre la realidad, que son verdaderas o falsas. Además, las afirmaciones de verdad en competencia, especialmente aquellas en el centro de las cosmovisiones en conflicto, a menudo tienen consecuencias muy diferentes para la vida. Como lo dijo CS Lewis, "Ahora estamos llegando al punto en que diferentes creencias sobre el universo conducen a un comportamiento diferente. La religión implica una serie de afirmaciones sobre los hechos, que deben ser verdaderas o falsas. Si son ciertas, una serie de conclusiones seguirán sobre la navegación correcta de la flota humana; si son falsas, un conjunto bastante diferente ". [24]

La noción de verdad empleada en la declaración de Lewis se denomina **teoría de** la **correspondencia de la verdad** , aproximadamente, la idea de que la verdad es una cuestión de proposición (creencia, pensamiento, declaración, representación) correspondiente a la realidad; La verdad se obtiene cuando la realidad es la forma en que una proposición la representa. La teoría de la verdad de la correspondencia puede ser llamada apropiadamente la teoría clásica de la verdad porque, con muy poca excepción, fue sostenida virtualmente por todos hasta el siglo XIX. Sin embargo, desde entonces, la teoría de la correspondencia ha sido criticada y se han formulado teorías alternativas de la verdad. Además, según muchos de sus defensores, una importante ideología contemporánea: la **posmodernidad**- rechaza la existencia de la verdad, especialmente si se interpreta de acuerdo con alguna versión de la teoría de la correspondencia.

Para abordar estos temas, este capítulo está dividido en dos secciones: teorías de la verdad y posmodernidad. En la primera sección, después de analizar algunos temas preliminares, se analizará y evaluará una teoría de la verdad de la correspondencia, seguida de una discusión de teorías alternativas

de la verdad. En la segunda sección, se presentarán y evaluarán diferentes aspectos del posmodernismo.

2 TEORÍAS DE LA VERDAD

2.1 CUESTIONES PRELIMINARES

¿Hay una visión bíblica de la verdad? La respuesta parece ser no y sí, dependiendo de lo que uno signifique. No, no hay una teoría cristiana de la verdad que se use solo en la Biblia y no en otros lugares. Si hubiera una visión peculiarmente cristiana de la verdad, seguirían dos consecuencias desastrosas: afirmar que ciertas doctrinas cristianas son verdaderas sería equívoco en comparación con las aseveraciones ordinarias y cotidianas de la verdad, y que la afirmación del cristianismo de ser verdad sería circular o dependiente del sistema y, por lo tanto, trivial. Además, la Biblia no usa vocabulario técnico filosófico para ofrecer una teoría precisa de la verdad ni es una intención específica de la enseñanza de las escrituras la promoción de una teoría específica de la verdad.

Sin embargo, nada de esto significa que la enseñanza bíblica no presupone ni tiene el mayor sentido a la luz de una teoría particular de la verdad. Los términos del Antiguo y Nuevo Testamento para la verdad son, respectivamente, *mēt* y *alēthēia.*El significado de estos términos y, más generalmente, una concepción bíblica de la verdad es amplio y multifacético: fidelidad, rectitud moral, ser real, ser genuino, ser fiel, tener veracidad, ser completo. Dos aspectos de la concepción bíblica de la verdad parecen ser primarios: la fidelidad y la conformidad con el hecho. Este último parece implicar una teoría de la correspondencia de la verdad. Podría decirse que el primero puede presuponer una teoría de la correspondencia. Por lo tanto, la fidelidad puede entenderse como las acciones de una persona que corresponden a las afirmaciones o promesas de la persona, y podría hacerse una observación similar sobre la autenticidad, la rectitud moral, etc.

Ya sea que este primer aspecto de una concepción bíblica de la verdad presuponga o no una teoría de la correspondencia, hay numerosos pasajes en el segundo grupo, "conformidad con el hecho", que sí lo hacen. Dos tipos interesantes de textos, con numerosos ejemplos de cada uno, caen dentro de

este segundo grupo. Primero, cientos de pasajes atribuyen explícitamente la verdad a las proposiciones (aseveraciones, etc.) en un sentido de correspondencia. Así dice Dios: "Yo, el Señor, hablo la verdad, declaro lo que es correcto" (Is 45:19). Proverbios 8: 7 dice: "Porque mi boca pronunciará verdad", y Proverbios 14:25 proclama: "Un testigo sincero salva vidas, pero el que miente es un traidor". Según Jeremías 9: 5, "Todos engañan sus vecinos, y nadie dice la verdad ”. En Juan 8: 44-45, Jesús dice que el diablo es un mentiroso y engañador que no puede soportar la verdad, pero que él, Jesús, habla la verdad.

Segundo, numerosos pasajes contrastan explícitamente las proposiciones verdaderas con falsedades. Así, en Romanos 1:25 se nos dice que "intercambiaron la verdad acerca de Dios por una mentira". Repetidamente, el Antiguo Testamento advierte contra los falsos profetas cuyas palabras no corresponden a la realidad, y el noveno mandamiento advierte contra dar testimonio falso, que es decir, un testimonio que no corresponde con lo que realmente sucedió (Ex 20:16).

Parecería, entonces, que las Escrituras regularmente presuponen alguna forma de teoría de la correspondencia de la verdad y, de hecho, esta es tanto la visión del sentido común como la posición clásica adoptada por prácticamente todos los filósofos hasta el siglo XIX. Sin embargo, antes de nuestro análisis de la teoría de la correspondencia y sus dos principales rivales, se deben mencionar dos cuestiones preliminares más. Es cierto que estos dos temas no pueden tratarse completamente sin cierta claridad sobre la verdad en sí, y esta claridad solicitada proviene del análisis de las teorías de la verdad. Así que la discusión parece estar atrapada en un callejón sin salida. Afortunadamente, hay una salida. Por al menos dos razones, es apropiado reflexionar sobre estos dos temas antes de analizar las teorías de la verdad. Por un lado, si bien estos temas preliminares no pueden ser discutidos adecuadamente sin mirar las teorías de la verdad, Lo contrario también es cierto. Dado que uno tiene que comenzar en alguna parte, estos dos temas son un lugar tan bueno como el de iniciar el debate. Más importante aún, antes de que uno llegue a la filosofía, ya tiene una noción de sentido común de lo que es la verdad. Como se señaló anteriormente, alguna forma de teoría de la correspondencia parece capturar tanto las intuiciones del sentido común como la enseñanza bíblica. Incluso si un análisis adicional justifica el rechazo de la teoría de la correspondencia, su justificación preanalítica le da a uno

algo con lo cual comenzar. alguna forma de teoría de la correspondencia parece captar las intuiciones del sentido común y la enseñanza bíblica. Incluso si un análisis adicional justifica el rechazo de la teoría de la correspondencia, su justificación preanalítica le da a uno algo con lo cual comenzar. alguna forma de teoría de la correspondencia parece captar las intuiciones del sentido común y la enseñanza bíblica. Incluso si un análisis adicional justifica el rechazo de la teoría de la correspondencia, su justificación preanalítica le da a uno algo con lo cual comenzar.

El primer tema es la distinción entre representaciones absolutistas y relativistas de afirmaciones de verdad. Según el **relativismo** , una afirmación es cierta en relación con las creencias o valoraciones de un individuo o grupo que lo acepta. Según el relativismo, un reclamo se hace realidad para aquellos que lo aceptan con ese acto. Una analogía moral puede ayudar a aclarar esto. No existe una obligación moral absoluta de conducir en el lado derecho de la carretera. Esa obligación es genuina en relación con América, pero no con Inglaterra. Del mismo modo, *la tierra es plana* era verdad para los antiguos pero es falsa para los modernos.

Aquellos que afirman que la verdad no varía de persona a persona, de grupo a grupo, aceptan **la verdad absoluta** , también llamada **verdad objetiva** . Desde este punto de vista, las personas descubren la verdad, no la crean, y una afirmación se hace verdadera o falsa de una manera u otra por la realidad misma, totalmente independiente de si alguien acepta la afirmación. Además, una verdad absoluta se ajusta a las tres leyes fundamentales de la lógica, que son en sí mismas verdades absolutas. Considere alguna proposición declarativa, *P, por* ejemplo, *Dos es un número par* . La **ley de identidad** dice que *P* es idéntica a sí misma y diferente de otras cosas, por ejemplo, *Q, Grass es verde* . los**La ley de la no contradicción** dice que *P* no puede ser verdadero y falso en el mismo sentido al mismo tiempo. La **ley del medio excluido** dice que *P* es verdadero o falso o, dicho de otra manera, que *P* es verdadero o que su negación, *no-P,* es verdadera. Tenga en cuenta cuidadosamente que estas tres leyes no dicen nada acerca de la capacidad de uno para verificar la verdad de *P.* Por ejemplo, una persona que no conoce los colores puede no saber si *Q* es verdadero o falso. La ley del medio excluido dice que *Q* es uno u otro; no dice nada sobre la capacidad de las personas para descubrir cuál es la correcta.

¿Quién tiene razón, los absolutistas o los relativistas? Por al menos dos razones, los absolutistas tienen razón acerca de la naturaleza de la verdad. Estas dos respuestas se analizarán con mayor detalle a lo largo del análisis a continuación de las tres teorías de la verdad, pero se pueden enunciar aquí brevemente. Primero, el relativismo en sí mismo es verdadero o falso en el sentido absolutista. Si lo primero, el relativismo se refuta a sí mismo, ya que equivale a la verdad objetiva de que no hay verdades objetivas. Si es lo último, equivale a una mera expresión de preferencia o costumbre de un grupo o individuo sin validez universal objetiva. Por lo tanto, no se puede recomendar a los demás como algo que deberían creer porque es la verdad objetiva del asunto y esta es una seria dificultad para aquellos que "defienden" el relativismo.

Segundo, las razones del relativismo se confunden en al menos tres formas. Por un lado, considere la afirmación relativista "La tierra era plana para los antiguos y no es plana para nosotros los modernos". Esta afirmación adolece de una ambigüedad que hace que la afirmación sea algo plausible. La ambigüedad descansa en frases como " *P* es verdadero para ellos (él), falso para nosotros (yo)". Acortando la frase para mejorar la facilidad de exposición, ontológicamente (es decir, con respecto al ser o la existencia), la frase debería debe interpretarse como " *P* es verdadero para mí" y, epistemológicamente (es decir, con respecto al conocimiento), debe leerse como " *P*es cierto para mí ”. El sentido ontológico es, de hecho, una expresión de relativismo e implica que algo se hace realidad por el hecho de creerlo. Sin embargo, el sentido epistemológico expresa una opinión de que *P* es verdadera en el sentido objetivo: "Considero que *P* es objetivamente verdadera, pero no estoy seguro de eso y, de hecho, me falta confianza en mi capacidad para defender *P.* Así que Cubriré mis apuestas y diré simplemente que la verdad de *P* es solo una opinión que sostengo ”. Así entendido, el sentido epistemológico requiere la verdad absoluta. Cuando la mayoría de las personas afirman que *P* es verdadero (o falso) para ellos y falso (o verdadero) para otros, están hablando epistemológicamente, no ontológicamente, y los relativistas están equivocados si piensan lo contrario.

La segunda confusión entre quienes defienden el relativismo es la confusión de las condiciones de verdad y los criterios de verdad. Una **condición de verdad** es una descripción de lo que constituye la verdad de una afirmación. Así entendida, una condición de verdad es

ontológica y está asociada con lo que es la verdad en sí misma . Por ejemplo, las condiciones de verdad para *S*"Los unicornios viven en Kansas City" serían la obtención de una verdadera situación, es decir, los unicornios que realmente viven en Kansas City. **Los criterios de verdad** consisten en pruebas epistemológicas para decidir o justificar qué afirmaciones son verdaderas y falsas. Criterios para *S*serían cosas como informes de testigos oculares de avistamientos de unicornios, el descubrimiento de huellas de unicornios, etc. Ahora, en cierto sentido, la justificación epistemológica de una reclamación es relativa a individuos o grupos en el sentido de que algunos pueden estar al tanto de pruebas desconocidas para otros. A la luz de la evidencia disponible, los antiguos pueden haber sido justificados al creer que la tierra era plana. A la luz de la nueva evidencia, esta creencia ya no está justificada. Entonces, en este sentido benigno, la satisfacción de los criterios de verdad de una reclamación es relativa a la posesión o falta de evidencia relevante. Pero no se sigue que las condiciones de verdad sean relativas. "La tierra era plana" es objetivamente verdadera o falsa, bastante independiente de nuestra evidencia.

Finalmente, a veces los relativistas están confundidos acerca de las tres leyes fundamentales de la lógica asociadas con la posición absolutista. Algunos afirman que son expresiones de la lógica aristotélica y, como tales, son meras construcciones occidentales o lógica occidental, que no son aplicables en forma cruzada. Este "argumento" confunde el estado lógico de una proposición o argumento con el estilo lingüístico utilizado para expresar la proposición o los procesos sociales utilizados para llegar a una conclusión.

En su *Summa theologiae,*Thomas utilizó un estilo literario en el que su prosa sigue explícitamente una forma lógica estricta y una presentación silogística. En contraste, una cultura aislada en las montañas de Brasil puede usar una forma poética de tradición oral, sus oraciones pueden no seguir una forma explícita y ordenada de sujeto-predicado, y pueden llegar a conclusiones tribales de formas bastante ajenas a la cultura occidental. Pero nada de esto tiene nada que ver con la estructura lógica profunda que subyace en sus afirmaciones o con la conformidad de sus afirmaciones individuales con las tres leyes de la lógica, y es simplemente un error pensar de otra manera. Invitamos al lector a presentar cualquier declaración declarativa en cualquier cultura, incluida la afirmación de que la "lógica occidental" es

culturalmente relativa, que no se ajusta a las tres leyes de la lógica de Aristóteles. Cualquier afirmación, En la medida en que sea significativo o afirmado como verdadero o falso, se ajustará a las tres leyes de la lógica. Cualquier supuesto contraejemplo será auto refutable o no tendrá sentido. Después de todo, Aristóteles no inventó estas leyes más de lo que Colón inventó el Nuevo Mundo. Aristóteles puede haber sido un pensador occidental y puede haber descubierto estas leyes, pero eso no implica que las leyes en sí sean construcciones occidentales.

El segundo tema preliminar involucra **teorías deflacionarias de la verdad** . Las tres teorías de la verdad examinadas a continuación consideran que la verdad es una característica real e importante de los elementos que muestran la verdad. Pero una visión reciente, la teoría deflacionaria de la verdad, implica que no existe tal propiedad o relación como verdad, y por lo tanto está equivocado al desarrollar una teoría que aclare la naturaleza de la verdad en sí misma. Una versión importante de la teoría deflacionaria de la verdad es la **teoría redundante de la verdad** , según la cual la palabra *verdadero* no tiene una función única o especial dentro del lenguaje y puede eliminarse sin limitar lo que puede expresarse en el lenguaje. Oraciones que apelan a la verdad, por ejemplo, *T:*"Es cierto que Lincoln está muerto": tiene exactamente el mismo contenido que otros que no contienen ese atractivo, por ejemplo, *U:* "Lincoln está muerto". Algunos defensores de la teoría de la redundancia llegan a la conclusión de que el papel de las afirmaciones de la verdad es, en el mejor de los casos, una forma de expresar acuerdo con lo que se afirma ("Estoy de acuerdo con que Lincoln está muerto") y, en el peor de los casos, redundante.

Una evaluación adecuada de las teorías deflacionarias está más allá del alcance de un texto introductorio. Pero dos breves respuestas están en orden. Primero, como veremos en el tratamiento de la teoría de la correspondencia, podría decirse que las personas experimentan la verdad misma, es decir, son conscientes de la verdad misma. Si esto es correcto, entonces la verdad existe. Segundo, no parece que *T* y *U* expresen lo mismo. *U* es una declaración sobre un estado de cosas en el mundo; a saber, Lincoln está muerto. *T* no es directamente sobre Lincoln. Más bien, *T* es una afirmación sobre una afirmación —*U* misma— y dice de *U* que tiene verdad. Por otra parte, *u*y *T* juegan diferentes funciones en la vida de uno. Uno puede estar interesado en *U* porque quiere saber si Lincoln

realmente vivió y, si es así, si todavía está vivo. Por el contrario, alguien que está interesado en *T* puede preocuparse por inventariar su conjunto de creencias en un intento por discernir cuántas de ellas son verdaderas. Así *T* funciona para describir una de sus creencias, pero *U* no lo hace.

Es hora de mirar tres teorías importantes de la verdad, comenzando con la teoría de la correspondencia.

2.2 LA TEORIA DE LA CORRESPONDENCIA DE LA VERDAD

En su forma más simple, la teoría de la verdad de la correspondencia dice que una proposición (oración, creencia) es verdadera en el caso de que corresponda a la realidad, cuando lo que se afirma es el caso. Muchos teóricos de la correspondencia sostendrían que, de manera más abstracta, la verdad se obtiene cuando un portador de la verdad se encuentra en una relación de correspondencia apropiada con un hacedor de la verdad. Por lo tanto, un análisis apropiado de la verdad implica analizar al portador de la verdad, la relación de correspondencia y el creador de la verdad.

Diferentes versiones de la teoría de la correspondencia analizan estos tres constituyentes de manera diferente. De hecho, una de las principales críticas de la teoría de la correspondencia es que sus defensores no pueden ponerse de acuerdo sobre los detalles de este análisis o proporcionar entidades misteriosas y extrañas en su análisis. Dejando de lado estas críticas por el momento, veamos algunos problemas y alternativas en el análisis de estos tres constituyentes.

Primero, ¿qué es el **portador de** la **verdad** ? Se han ofrecido tres tipos principales de candidatos. Para empezar, dos candidatos lingüísticos son oraciones y afirmaciones. Segundo, se han ofrecido dos estados mentales, pensamientos y creencias. Finalmente, las proposiciones han sido nombradas como portadoras de la verdad básica. Examinemos esto en el orden que acabamos de presentar, comenzando con las opciones lingüísticas. Una **oración** es un tipo lingüístico o token que consiste en una serie de marcas perceptibles por los sentidos formadas de acuerdo con un conjunto de reglas sintácticas culturalmente arbitrarias. Una **declaración** es una secuencia de sonidos o movimientos corporales empleados por un hablante para afirmar una oración en una ocasión específica. Así entendido, ni las oraciones ni las declaraciones son buenos candidatos para el portador de la verdad básico. Por un lado, un portador de la verdad no puede ser verdadero a menos que tenga un significado, y hay oraciones / declaraciones significativas y sin sentido. Además, algunas oraciones / afirmaciones hacen preguntas, expresan emociones ("¡Ay!"), O realizan acciones (pronunciando "¡Yo sí!" En el momento adecuado durante una boda). Estas oraciones /

declaraciones no son ni verdaderas ni falsas. En respuesta a estos problemas, se podría afirmar que el contenido de una oración / declaración declarativa, lo que se afirma, es el portador de la verdad relevante. Desafortunadamente, aunque esta respuesta parece correcta, también parece alejarse de los portadores de la verdad lingüística hacia las proposiciones.

Segundo, ciertos estados mentales, a saber, pensamientos y creencias, han sido identificados como los portadores de la verdad apropiados. En comparación con las entidades lingüísticas, estos candidatos parecen ser un paso adelante por dos razones. Primero, parece ser que solo las oraciones / declaraciones que expresan pensamientos o creencias pueden ser verdaderas o falsas, por lo que las últimas son más fundamentales para la verdad que las primeras. Segundo, mientras que el lenguaje ayuda a las personas a desarrollar sus pensamientos y creencias, las personas, por ejemplo, los niños pequeños, pueden tener pensamientos / creencias verdaderas o falsas sin pensar en el lenguaje o sin haber adquirido aún el lenguaje.

Por otro lado, existe un problema con la identificación de pensamientos o creencias como el portador de la verdad básico. Para ver esto, considere a una persona que piensa que la hierba es verde. Considerado desde un ángulo, este pensamiento no es más que un evento mental individual, un episodio consciente anticuado. Así entendido, puede ocurrirle a una persona al mediodía, durar cinco segundos y fallecer. Considerados únicamente como eventos mentales individuales, los pensamientos o creencias no parecen tener un significado ni son verdaderos o falsos. Sin embargo, visto desde un ángulo diferente, un pensamiento parece poseer estas características. El contenido del pensamiento es verdadero o falso. Un evento de pensamiento individual parece ejemplificar un contenido mental, por ejemplo, que la hierba es verde, y esto es lo que es verdadero o falso.

Hasta ahora, nuestro estudio de los portadores de la verdad ha llevado a esta conclusión: en el sentido básico, es el contenido de las oraciones / declaraciones declarativas y los pensamientos / creencias lo que es verdadero o falso. Tal contenido se llama una **proposición**y representa el tercer candidato para el portador de la verdad. ¿Qué son las proposiciones? Los filósofos que aceptan su existencia no están de acuerdo con la respuesta a esta pregunta. Sin embargo, aquí hay algunas cosas relevantes para responderla: una proposición (1) no está ubicada en el espacio o el tiempo; (2) no es idéntico a las entidades lingüísticas que pueden usarse para expresarlo; (3) no

es sensible a los sentidos; (4) es tal que la misma proposición puede estar en más de una mente a la vez; (5) ninguna persona (al menos finita) debe captarla para que exista y sea lo que es; (6) puede ser un objeto de pensamiento cuando, por ejemplo, uno está pensando en el contenido de sus propios procesos de pensamiento; (7) no es en ningún sentido una entidad física. Aunque evaluar el debate sobre la naturaleza precisa de las proposiciones está más allá del alcance del presente estudio,

¿Qué pasa **con los creadores de la verdad** ? ¿Qué es lo que hace verdadera una proposición y cómo lo hace? La respuesta más popular a la primera pregunta es **hechos** o **estados de cosas** . Algunos distinguen los hechos de los estados de cosas, pero parecen ser idénticos y la presente discusión los tratará como tales. ¿Qué es exactamente un estado de cosas? Proporcionar una definición adecuada es más difícil que citar ejemplos. Un estado de cosas es un conjunto realmente existente que está ordenado por la relación de predicación o ejemplificación (ver cap. 10). Por ejemplo, dos son iguales, la manzana es roja, la C media es más alta que la A media, son todos estados de cosas.

¿Cómo hace un estado de cosas una proposición verdadera y, dada una proposición específica, en qué estado de cosas es relevante? Para responder a estas preguntas, considere la proposición: la *hierba es verde* . Esta proposición es verdadera en caso de que un estado específico de cosas, a saber, la hierba verde sea, realmente se obtenga. Lo importante a tener en cuenta es que las proposiciones tienen **intencionalidad:** deidad, de estar cerca, de orientación hacia un objeto. De hecho, es porque un pensamiento individual ejemplifica la proposición: la *hierba es verde*que la idea es sobre la hierba y no, digamos, sobre el estado de Missouri. La intencionalidad de una proposición es una afinidad natural o una dirección intrínseca hacia su objeto intencional, es decir, el estado específico de los asuntos que selecciona. Por lo tanto, los creadores de la verdad hacen que los portadores de la verdad sean verdaderos, no en el sentido de que los primeros mantengan una relación causal eficiente con los últimos y hagan que sean verdaderos. Más bien, el portador de la verdad, la proposición, selecciona un estado de cosas específico debido a la intencionalidad intrínseca de la proposición, y ese estado de cosas específico "hace" que la proposición sea verdadera en caso de que realmente sea la forma en que la proposición lo representa. .

Se han ofrecido ciertos contraejemplos que pretenden mostrar que las

proposiciones pueden ser verdaderas sin tener un hacedor de la verdad. Si tienen éxito, estos contraejemplos pueden socavar la teoría de la correspondencia de la verdad al mostrar que los creadores de la verdad son superfluos.

Algunos defensores de la teoría de la correspondencia responden a los críticos rechazando lo que se denomina maximalismo creador de la verdad, más o menos, la opinión de que debe haber un creador de la verdad para cada proposición verdadera. Estos pensadores sostienen que en la gran mayoría de los casos en los que hay una proposición verdadera, existe un creador de la verdad, tal como lo especifica la teoría de la correspondencia. Pero en ciertos casos problemáticos, casos en los que no está claro qué es el hacedor de la verdad, todavía hay un sentido en el que las proposiciones son verdaderas sin el creador de la verdad relevante. Otros defensores de la teoría de la correspondencia se resisten a ajustar la teoría de esta manera y buscan proporcionar un creador de la verdad apropiado para los casos problemáticos. ¿Hay un creador de la verdad plausible para estos casos? Los defensores de la teoría de la correspondencia están divididos sobre esta cuestión, y el lector tendrá que tomar una decisión al respecto. Para facilitar la reflexión sobre el tema, considere los siguientes ejemplos:

1. Baal no existe.
2. Los dinosaurios están extintos hoy.
3. Todos los cuervos son negros.
4. Amar a un niño es moralmente correcto.
5. El presidente de los Estados Unidos en 2070 será una mujer.
6. Si Jones fuera rico, compraría un Lexus.

¿Son estos ejemplos de proposiciones verdaderas que no tienen creadores de verdad? Es al menos plausible pensar que se puede encontrar un hacedor de la verdad relevante para cada proposición.

Considere (1). El creador de la verdad para (1) es simplemente el hecho de que todos los estados de cosas que se obtienen en el mundo real carecen del estado de cosas de “la existencia de Baal”. Esta es una falta real, una verdadera privación que caracteriza genuinamente la realidad. En consecuencia, tenemos un creador de la verdad para (1).

La Proposición (2) en realidad hace dos afirmaciones: Primero, afirma que en algún momento anterior a hoy hubo dinosaurios (por lo tanto, distinguir

(2) de tales proposiciones como los *Unicornios no existen hoy*), y segundo, los dinosaurios no existen. hoy. Por lo tanto, debe haber dos creadores de la verdad para (2). La primera es que en algún momento antes de hoy el estado de cosas de "haber dinosaurios" era real, mientras que el segundo es que hay una falta real de "que haya dinosaurios" en todos los estados de cosas que se obtienen en la realidad. el mundo hoy.

(3) es una declaración universalmente cuantificada. Como tal, se aplica a todos los cuervos, reales y posibles, y no solo a los que simplemente existen. Por lo tanto, el creador de la verdad no puede ser "ser un cuervo en realidad siendo negro". ¿Cuál es el creador de la verdad para (3)? El creador de la verdad es el estado condicional de obtener la situación "si algo es un cuervo, entonces es negro", es decir, con la condición de que haya algo que sea un cuervo, entonces tendrá la propiedad de la negrura. (Hay un fundamento metafísico adicional para que este ser condicional sea verdadero, a saber, hay una relación legal entre la propiedad de ser un cuervo y la propiedad de ser negro).

(4) es una proposición de moralidad que no implica que los niños existan, ni que los que sí existen sean amados. ¿Cuál es entonces el creador de la verdad para (4)? Sugerimos lo siguiente. Hay un tipo de acción, a saber, *amar a un niño,* que tiene la propiedad moral de tener razón. Este tipo de acto en realidad tiene la propiedad de la rectitud moral en todos los mundos posibles, incluidos aquellos mundos sin hijos o sin criaturas capaces de amar. En los mundos donde hay ejemplos individuales de niños amados, cada uno de esos ejemplos tendría la propiedad de la rectitud moral. Por lo tanto, el creador de la verdad para (4) sería el estado de cosas del *tipo de acto de amar a un niño que tiene la propiedad moral correcta.*

Como una declaración de tiempo futuro, (5) plantea problemas distintos. Permítanos argumentar que el presidente de los EE. UU. En 2070 será una mujer. El problema con (5) es que, en cierto sentido, parece ser cierto ahora, a pesar de que la elección de una mujer para la presidencia aún no se ha producido. ¿Cómo entonces debemos manejar (5)? Dos estrategias parecen ser posibles.[25] Primero, la oración (5) se puede traducir como (5 ′): "Es (sin tensión) que el presidente de los Estados Unidos en 2070 es una mujer". Sobre esta estrategia, el estado de los asuntos "el presidente de los Estados Unidos es una mujer en 2070 ”Obtiene sin tensión, y es el creador de

la verdad para (5). La segunda estrategia no se traduce (5) para eliminar el tiempo, sino que plantea un estado de cosas tenso como creador de la verdad. Es decir, el estado de cosas "el hecho de que el presidente de los Estados Unidos sea una mujer" tiene la propiedad de obtener en el futuro, específicamente, en 2070. El hecho de que el estado de los asuntos "el hecho de que el presidente de los Estados Unidos sea una mujer" actualmente tiene esta propiedad en el futuro. Es lo que fundamenta la verdad de (5) en la segunda estrategia.

(6) expresa un verdadero contrafactual de libertad de criatura, a saber, lo que compraría el pobre Jones si tan solo fuera rico. Al examinar (5), aprendimos que puede haber datos tensos sobre el futuro, hechos que ahora existen aunque los objetos o eventos de los que se trata no lo hagan. De manera similar, afirmamos que existen "contrafuertes" (estados de cosas contrafácticos) que realmente existen, aunque los objetos o eventos de los que se trata no lo hacen. Por lo tanto, lo que sirve como creador de la verdad para (6) es el estado de cosas contrafactual "si Jones fuera rico, compraría un Lexus . ”[3]

Parecería entonces que hay formas plausibles de manejar estos contraejemplos putativos que no requieren abandonar el requisito del hacedor de la verdad, pero nuevamente, el lector tendrá que decidir si estas respuestas son plausibles. En cualquier caso, nuestra investigación de estos supuestos contraejemplos nos ha recordado dos cosas. Primero, los creadores de la verdad no *hacen que las* proposiciones sean verdaderas; más bien, son los objetos intencionales en virtud de los cuales las proposiciones que les corresponden son verdaderas. Segundo, un hacedor de la verdad no necesita ser un objeto concreto; en muchos casos es algún tipo de estado abstracto de cosas.

Nuestro estudio de los portadores de la verdad ya nos ha llevado al tema de la **relación de correspondencia** . ¿Qué es exactamente esta relación? En primer lugar, tenga en cuenta que la correspondencia no es una propiedad monádica de una proposición, como el enrojecimiento es con respecto a una manzana. Una propiedad monádica es un atributo que requiere una sola cosa para poseerla. Más bien, la correspondencia es una relación de dos posiciones entre una proposición y el estado de cosas que es su **objeto intencional**. Una relación de dos posiciones, como "mayor que", es una que requiere la

creación de instancias de dos entidades. Así, la verdad está basada en la intencionalidad. La condición intrínseca de una proposición se dirige hacia un estado de cosas, y la relación de verdad se ejemplifica en caso de que el objeto intencional coincida, se ajuste a, se corresponda con la proposición.

Segundo, la relación de correspondencia parece ser única entre las relaciones. Como se verá más adelante, la relación de correspondencia en sí misma puede experimentarse directamente y convertirse en un objeto de pensamiento, y no parece reducirse a otra cosa. No es una relación causal, no es física ni es sensible a los sentidos. Tampoco es una relación pictórica. Las proposiciones no representan ni reflejan los estados de cosas que les corresponden. Esto parece claro para los estados de cosas que no son en sí perceptibles por los sentidos; por ejemplo, dos son iguales, misericordia es una virtud, Gabriel es un ángel. Pero también es cierto para estados de cosas perceptibles por los sentidos. La proposición *hierba es verde.*No imagina el estado de cosas, la hierba es verde. La proposición puede ser instanciada en una mente pero no es en sí misma verde o sensible a los sentidos, mientras que el estado de cosas correspondiente es, de hecho, verde. Así, el primero no es una imagen de este último.

Cuando examinemos las críticas a la teoría de la correspondencia, veremos que algunos objetan sobre la base de que la relación de correspondencia es demasiado misteriosa para admitirla en su ontología (la visión de la realidad). Por esta razón, algunos defensores han tratado de establecer la teoría de la correspondencia sin emplear la relación de correspondencia. Por ejemplo, algunos afirman que una proposición verdadera es tal que lo que afirma ser el caso es, de hecho, el caso. Tenga en cuenta que la reclamación no menciona explícitamente la correspondencia. Puede ser que esto exprese una adecuada teoría de la correspondencia sin mencionar la relación de correspondencia. Sin embargo, es más probable que esta afirmación haga un uso implícito de la relación de correspondencia sin mencionarla. Cuando preguntamos qué es para que algo sea realmente lo que una afirmación afirma ser el caso,

Se han adelantado dos argumentos principales para la teoría de la correspondencia, uno fenomenológico y otro dialéctico. Edmund Husserl (1859-1938) declaró el **argumento fenomenológico de la manera** más poderosa. El argumento fenomenológico se centra en una descripción y presentación cuidadosa de casos específicos para ver qué se puede aprender

de ellos sobre la verdad. Como ejemplo, consideremos el caso de Joe y Frank. Mientras estaba en su oficina, Joe recibe una llamada de la librería de la universidad en la que le informan que un libro específico que había pedido: *The Evolution of the Soul, de* Richard Swinburne, ha llegado y lo está esperando. En este punto, un nuevo estado mental ocurre en la mente de Joe: el pensamiento de Swinburne, *La evolución del alma.*Está en la librería. Ahora, Joe, consciente del contenido del pensamiento, se da cuenta de dos cosas estrechamente relacionadas con él: la naturaleza del objeto intencional del pensamiento (el libro de Swinburne en la librería) y ciertos pasos de verificación que lo ayudarían a determinar la verdad de el pensamiento. Por ejemplo, sabe que sería irrelevante para verificar la idea de ir a nadar en el Océano Pacífico. Más bien, sabe que debe tomar una serie de pasos que lo llevarán a un edificio específico y buscarán en ciertos lugares el libro de Swinburne en la librería de la universidad. Así que Joe comienza la librería, guiándose todo el tiempo por la propuesta de *Swinburne: "La evolución del alma" está en la librería.*. En el camino, su amigo Frank se une a él, aunque Joe no le dice a Frank a dónde va ni por qué. Llegan a la tienda y ambos ven el libro de Swinburne allí. En ese momento, Joe y Frank tienen simultáneamente una cierta experiencia sensorial al ver el libro de Swinburne, *La evolución del alma.* Pero Joe tiene una segunda experiencia que no posee Frank. Joe experimenta que su pensamiento coincide, se corresponde con un estado real de cosas. Puede comparar su pensamiento con su objeto intencional y "ver", ser directamente consciente de que el pensamiento es verdadero. En este caso, Joe experimenta realmente la relación de correspondencia en sí misma y la verdad misma se convierte en un objeto de su conciencia.

El ejemplo que acabamos de citar presenta un caso de experiencia de la verdad en el que el objeto intencional relevante es un objeto sensible al sentido, un libro específico que se encuentra en la librería. Pero este no tiene por qué ser el caso. Un estudiante, al ser enseñado *modus ponens,* puede llevar este pensamiento a casos específicos de inferencias lógicas y "ver" la verdad de *modus ponens.* De manera similar, una persona puede formarse el pensamiento de que está practicando la negación con respecto a su ira hacia su padre y, a través de la introspección, puede descubrir si este pensamiento se corresponde o no con sus propios estados mentales internos.

Algunos pueden rechazar el argumento fenomenológico sobre la base de

que es demasiado simplista. Pero no está claro que esto sea así. El argumento es simple pero no simplista porque se pueden suministrar casos más sofisticados del mismo tipo en que científicos, matemáticos u otros académicos experimentan la verdad. Además, es una virtud de una teoría de la verdad que concuerda con (¡corresponde con!) Lo que todos experimentamos cada día antes de llegar a la filosofía.

El **argumento dialéctico** afirma que aquellos que promueven teorías alternativas de la verdad o que simplemente rechazan la teoría de la correspondencia realmente la presuponen en sus propias afirmaciones, especialmente cuando presentan argumentos a favor de sus puntos de vista o los defienden contra derrotadores. A veces, este argumento se expresa en la forma de un dilema: aquellos que rechazan la teoría de la correspondencia o bien consideran que sus propias declaraciones son verdaderas en el sentido de la correspondencia o no lo hacen. Si es lo primero, entonces esas declaraciones son contraproducentes. Si es lo último, no hay razón para aceptarlos, porque uno no puede considerar que sus expresiones son verdaderas.

Un crítico podría responder que el segundo cuerno de este dilema plantea la pregunta. El crítico podría afirmar que sus propias afirmaciones no se ofrecen como verdaderas o que se ofrecen como verdaderas de acuerdo con la coherencia o la teoría pragmática de la verdad (ver más abajo). El defensor de la teoría de la correspondencia podría responder de la siguiente manera a cada alternativa: Primero, como veremos con más detalle más adelante en la discusión del posmodernismo, una persona puede decir que no considera que sus propias declaraciones sean ciertas, sino que cuando uno realmente lee los escritos de esa persona o escucha atentamente sus afirmaciones; por lo general, uno tiene la clara impresión de que la persona realmente toma, de hecho, sus propias afirmaciones de ser verdad a pesar de las protestas en contrario. En segundo lugar, sería, de hecho, ser coherente para rechazar la teoría de la correspondencia y considerar que el rechazo en sí es verdadero de acuerdo con una teoría de la verdad diferente. Sin embargo, cuando uno mira con atención los escritos de aquellos que defienden teorías alternativas de la verdad, a menudo parece que consideran que sus propios puntos son verdaderos porque corresponden a la realidad. Como un simple ejemplo, los defensores de una teoría de la coherencia de la verdad a veces defienden su posición sobre la base de que las personas no pueden escapar de su red de

creencias y llegar a la realidad misma, o sobre la base de que las personas realmente justifican sus creencias y las consideran verdaderas. porque se unen bien con sus otras creencias. La forma más natural de tomar estas afirmaciones es a lo largo de las líneas de la teoría de la correspondencia:

Se han planteado tres objeciones principales contra la teoría de la correspondencia. Primero, algunos argumentan que, dado que no existe una teoría clara y ampliamente aceptada sobre las tres entidades que constituyen la teoría de la correspondencia, debe rechazarse. Se pueden decir dos cosas en respuesta. Por un lado, incluso si se concede por el argumento de que no hay disponible una explicación ampliamente aceptada de las tres entidades, solo se deduce que se necesita más trabajo para desarrollar la teoría, no que sea falsa o injustificada. Después de todo, a menudo sabemos muchas cosas, que Dios conoce el futuro, que los electrones atraen protones, incluso si no existe una teoría única y ampliamente aceptada para desarrollar los detalles de lo que sabemos. Segundo, creemos que el análisis dado anteriormente, aunque se presenta brevemente, está en la línea correcta y se le puede dar una defensa más sofisticada.

En segundo lugar, se ha argumentado que al distinguir la verdad de la evidencia que tenemos para la verdad, es decir, al afirmar que la verdad trasciende y no es idéntica a la evidencia, la teoría de la correspondencia nos deja vulnerables al escepticismo. ¿Por qué? Porque si la teoría de la correspondencia es correcta, entonces uno podría tener toda la evidencia en el mundo de una creencia y la creencia podría ser falsa. Se pueden decir dos cosas en respuesta. Primero, incluso si se concede el punto, solo se sigue que no podemos alcanzar la verdad; No se sigue que la teoría de la correspondencia sea falsa. Segundo, si bien la evidencia es propicia para la verdad, en realidad es el caso que la evidencia no es lo mismo que la verdad misma. Así que, de hecho, es lógicamente posible, incluso si no es plausible, decir que uno podría poseer todas las pruebas que posiblemente pueda obtener y aún estar equivocado. De este modo, el argumento realmente afronta una virtud de la teoría de la correspondencia, no un vicio. Además, en el capítulo cuatro, se presentó un argumento detallado para la afirmación de que la posibilidad lógica de error no lo hace vulnerable al escepticismo.

Finalmente, algunos argumentan que la teoría de la correspondencia involucra entidades extrañas y misteriosas (proposiciones, intencionalidad irreductible y la relación de correspondencia) y, por lo tanto, debe

rechazarse. Es difícil ver mucha fuerza en este argumento tal como está. Que una entidad sea "misteriosa" no es razón suficiente para rechazarla. Además, es una virtud del argumento fenomenológico para la teoría de la correspondencia que estas tres entidades parecen ser todas ordinarias y de sentido común, no misteriosas o extrañas. Las personas cotidianas experimentan el contenido proposicional de sus pensamientos / creencias, la intencionalidad de esos pensamientos / creencias y los objetos intencionales asociados, y la relación de correspondencia en sí misma.

Los críticos que plantean este argumento por lo general significan algo más específico. Abordan la metafísica con un compromiso previo con el naturalismo filosófico, incluido algún requisito de que una afirmación de conocimiento debe estar de alguna manera u otra "conectada a" lo que es sensible al sentido. Como resultado, sostienen que la realidad debe encajar en una cosmovisión naturalista, y esto a menudo significa que se requiere alguna forma de fisicismo. El argumento es que si el naturalismo es verdadero, entonces no existen entidades tales como proposiciones, intencionalidad irreducible y la relación de correspondencia. Está abierto a un defensor de la teoría de la correspondencia adoptar el *modus tollens*.Forma del argumento: Dado que existen estos tres tipos de entidades, el naturalismo es falso. La verdad siempre ha sido algo difícil de tolerar dentro de los confines de una epistemología empirista o una visión del mundo naturalista. El lector debe estar en una posición para ver por qué este es el caso.

2.3 LA TEORIA DE LA COHERENCIA DE LA VERDAD

Dado que la discusión de la teoría de la correspondencia ya nos ha llevado a algunos de los argumentos y contraargumentos clave con respecto a la verdad, es permisible tratar las dos teorías siguientes de manera más breve.

De acuerdo con la teoría de la coherencia, una creencia (afirmación, proposición, etc.) es verdadera solo si es coherente con todo el conjunto de las propias creencias, asumiendo que el conjunto es en sí mismo fuertemente coherente. Por lo tanto, la verdad o falsedad de una creencia no es una cuestión de su coincidencia con un mundo real externo. Más bien, es una función de la relación de la creencia con otras creencias dentro de la propia red de creencias. Los defensores clave han sido Spinoza (1632-1677), Hegel (1770-1831) y Brand Blanshard (1892-1987).

Es importante distinguir una **teoría de la coherencia de la verdad** de una **teoría de la coherencia de la justificación** (véase el capítulo 5). El último ofrece coherencia como prueba de la verdad y es coherente con una teoría de la verdad de la correspondencia, ya que uno podría sostener que cuando una creencia coincide bien con las demás, es probable que se corresponda con la realidad.

Uno de los principales problemas para la coherencia de la teoría de la verdad es la falta de una noción adecuada de **coherencia.**y, de hecho, nunca se ha definido con precisión, al menos no de una manera que sea plausible. El truco es definirlo de una manera que no sea ni demasiado fuerte ni demasiado débil. Sería demasiado fuerte definir la coherencia como vinculación de tal manera que una creencia sea verdadera en caso de que implique otras creencias. La creencia sensorial de que uno parece ver que una tabla puede ser cierta, pero esto no implica que haya una tabla allí, aunque ambas proposiciones (que parece que se ve una tabla y que hay una tabla allí) podrían ser verdaderas, y aunque Ambos "cohesionan bien" entre sí. Sería demasiado débil definir la coherencia como mera consistencia lógica (dos o más creencias no se contradicen entre sí). Una persona podría tener un conjunto extraño de creencias lógicamente consistentes que no serían ciertas. Por ejemplo, si Tom Crisp creía que era una berenjena, que las berenjenas son conscientes, y que todos los intentos de otros por cambiar de

opinión eran mentiras, Crisp tendría una creencia lógica consistente pero falsa sobre sí mismo. En respuesta a este problema, algunos coherentistas definen*coherencia* como poder explicativo mutuo, colgar juntos, encajar o estar de acuerdo con el conjunto de creencias de uno.

Aparte de las supuestas dificultades con la teoría de la correspondencia, el argumento principal para la teoría de coherencia de la verdad se deriva de un compromiso con una teoría de la coherencia de la justificación junto con el deseo de evitar el escepticismo. Recuerde que en la teoría de la correspondencia, uno podría tener creencias falsas altamente justificadas, ya que una creencia justificada podría no corresponder a la realidad externa. Es esta brecha entre la justificación y la verdad la que proporciona munición al escéptico que puede argumentar que el conocimiento es imposible ya que la justificación no garantiza la verdad. (Los temas relacionados con la justificación y el escepticismo se abordaron en los capítulos cuatro y cinco, y no se ensayarán aquí). Sin embargo, la teoría de la coherencia de la verdad derrota al escéptico porque ya no existe una brecha entre las creencias justificadas adecuadas y las creencias verdaderas. Dado que la verdad solo es una coherencia adecuada de una creencia con un conjunto apropiado de creencias, cuando una creencia se justifica por medio de una cuenta de coherencia, es automáticamente verdadera. La verdad es una cuestión de las relaciones internas de una creencia con las otras creencias de uno, no sus relaciones externas con la realidad fuera del propio sistema de creencias.

Este argumento a favor de una teoría de la coherencia de la verdad proporciona una ocasión adecuada para recurrir a las objeciones a la teoría. Primero, de acuerdo con la teoría de la coherencia, no existe tal cosa como una falsa creencia debidamente justificada, ya que la "justificación apropiada" y la verdad son lo mismo. De hecho, esto se reivindica como una virtud de la teoría. Pero, de hecho, es un vicio porque es completamente posible y, de hecho, en el caso de que uno tenga una creencia debidamente justificada que sea falsa. La única forma de evitar este problema es definir la "justificación apropiada" como la misma verdad, pero esto plantea la pregunta. Además, la teoría de la coherencia está separada del mundo, ya que, en esta perspectiva, la verdad es enteramente una función de las relaciones de una creencia dentro del sistema de otras creencias, sin referencia alguna a una realidad fuera del sistema. Este es un problema serio. En respuesta, la mayoría de los coherentistas simplemente niegan la existencia de una realidad

independiente de la mente (independiente del lenguaje o la creencia). En otras palabras, aceptan el antirrealismo respecto de la realidad. Sin embargo, este movimiento será un signo más de la insuficiencia de la teoría para aquellos que creen o realmente saben que existe un mundo externo.

En tercer lugar, la teoría de la coherencia permite la posibilidad de que creencias completamente diferentes y contradictorias sean verdaderas siempre y cuando concuerden bien con sistemas alternativos de creencias. Considere el caso de Tom Crisp otra vez. Si *P* es *Tom Crisp es una berenjena* , entonces *P* es verdadero, ya que coincide bien con el conjunto general de creencias de Crisp, y es falso porque no concuerda con una de las creencias críticas de Crisp. Dado que la teoría de la coherencia permite que *P* sea verdadero y falso, la teoría de la coherencia debe ser rechazada.

Un defensor de la coherencia podría responder afirmando que el coherentismo es una forma de relativismo con respecto a la verdad, y por lo tanto evita tratar a *P* como verdadero y falso en el mismo sentido. En este punto de vista, *P* es verdadero en relación con el sistema de Crisp y falso en relación con el de su crítico. Anteriormente, se levantaron críticas contra el relativismo de la verdad, y esas críticas, junto con los problemas relativos al relativismo en general, se aplican igualmente a este movimiento de coherencia.

Finalmente, la teoría de la coherencia falla a la luz del argumento fenomenológico de la teoría de la correspondencia, como vimos en el caso de Joe y Frank. Ese caso, y los innumerables ejemplos de la experiencia humana real, nos enseñan que a menudo traemos proposiciones individuales *(la "Evolución del Alma" de Swinburne está en la librería).*y no sistemas completos de creencia a la realidad para juzgar su valor de verdad. A menudo podemos ser directamente conscientes de la realidad en sí misma debido a la intencionalidad de nuestros estados mentales, y con frecuencia podemos salir de nuestros pensamientos / creencias, por así decir, y compararlos con sus objetos intencionales en el mundo externo. Cuando esto sucede, experimentamos la verdad o falsedad de nuestras creencias. La teoría de la correspondencia da sentido a todo esto, pero la teoría de la coherencia falla en este sentido y, en consecuencia, debe rechazarse.

2.4 LA TEORIA PRAGMATICA DE LA VERDAD

De una forma u otra, la **teoría pragmática de la verdad** ha sido desarrollada por William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952) y los filósofos contemporáneos Hilary Putnam y Richard Rorty. En términos generales, la teoría pragmática implica que una creencia *P* es verdadera si y solo si *P* funciona o es útil tenerla. *P* es cierto en el caso de que *P* muestre ciertos valores para aquellos que lo aceptan. El pragmatismo es ampliamente considerado como una expresión de antirrealismo con respecto a la realidad externa.

Los pragmáticos difieren acerca de cómo interpretar las *obras* o la *utilidad de tener,* y en consecuencia, existe una distinción entre las versiones no epistémicas y epistémicas del pragmatismo. De acuerdo con el **pragmatismo no epistémico** , una creencia es verdadera solo en caso de que sea útil aceptarla, donde "útil" se explica en términos que no hacen referencia a valores epistémicos. Por ejemplo, *P* es verdadero si y solo si “el comportamiento basado en aceptar *P* conduce a largo plazo a resultados beneficiosos para el creyente” o “aceptar *P*provoca acciones con resultados deseables. "Estos" resultados beneficiosos "o" resultados deseables "pueden, a su vez, ser identificados con cosas tales como la maximización de la felicidad, del equilibrio neto de placer sobre el dolor, de la tecnología y el control sobre la naturaleza, y pronto.

Más frecuentemente, las *obras* o *útiles para tener* se representan en términos epistémicos, de acuerdo con el **pragmatismo epistémico** . Por ejemplo, *P* es verdadero si y solo si *P* es (1) lo que sus colegas le permitirán afirmar racionalmente o (2) lo que idealmente se justifica para afirmar o (3) qué comunidad científica idealmente racional con toda la evidencia relevante aceptaría o (4) tal que *P* muestre simplicidad, poder explicativo, adecuación empírica, la tendencia a conducir a predicciones exitosas, etc. De una forma u otra, las versiones epistémicas del pragmatismo identifican la verdad de una proposición con su éxito epistémico.

Los defensores del pragmatismo afirman que los problemas con las otras dos teorías, nuestra incapacidad para trascender nuestras teorías (lenguaje, creencias) y llegar al mundo externo (si existe una cosa, la mayoría de los pragmatistas son antirrealistas) todos favorecen el pragmatismo. Los críticos afirman que se refuta a sí mismo, que en su defensa de la opinión, sus defensores no recomiendan el pragmatismo porque la teoría en sí misma es "útil" sino porque corresponde a ciertos hechos sobre el lenguaje, las pruebas de la teoría científica, etc. Es una forma de relativismo, y que falla el argumento fenomenológico para la teoría de la correspondencia. Dado que estos argumentos ya se han presentado, dejamos al lector la tarea de desarrollar con más detalle una evaluación del pragmatismo.

3 posmodernismo

En el contexto contemporáneo, una discusión de la verdad sería incompleta sin un análisis del **posmodernismo.**. Desafortunadamente, por dos razones, tal análisis es extremadamente difícil de hacer de manera breve e introductoria. Por un lado, la posmodernidad es una coalición flexible de pensadores diversos de varias disciplinas académicas diferentes, y sería difícil caracterizar la posmodernidad de una manera que sea justa para esta diversidad. Además, parte de la naturaleza del posmodernismo es el rechazo de ciertas cosas, por ejemplo, la verdad, la racionalidad objetiva, el significado del autor en los textos junto con la existencia de significados verbales estables y definiciones lingüísticas universalmente válidas, que hacen posible definiciones precisas. Aún así, es posible proporcionar una caracterización bastante precisa del posmodernismo en general, ya que sus amigos y enemigos lo entienden lo suficientemente bien como para discutir la opinión.

3. CARACTERIZACIÓN GENERAL DEL POSTMODERNISMO

El posmodernismo es tanto una noción histórica, cronológica como una ideología filosófica. Entendido históricamente, el posmodernismo se refiere a un período de pensamiento que sigue, y es una reacción al período llamado **modernidad.**. La modernidad es el período del pensamiento europeo que se desarrolló a partir del Renacimiento (siglos XIV-XVII) y floreció en la Ilustración (siglos XVII-XIX) en las ideas de personas como Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Leibniz y Kant. En el sentido cronológico, el posmodernismo a veces se denomina "posmodernismo". Así que, entendido, es justo decir que el posmodernismo es a menudo culpable de una caracterización simplista de la modernidad, porque los pensadores en ese período de tiempo estaban lejos de ser monolíticos. De hecho, Descartes, Hume y Kant tienen elementos en su pensamiento que están más familiarizados con la posmodernidad que en la llamada era moderna. Sin embargo, dejando de lado la precisión histórica, la noción cronológica del posmodernismo lo describe como una era que comenzó y, en cierto sentido, reemplaza a la modernidad.

Como punto de vista filosófico, el posmodernismo es principalmente una reinterpretación de qué es el conocimiento y qué se considera como conocimiento. En términos más generales, representa una forma de relativismo cultural sobre cosas como la realidad, la verdad, la razón, el valor, el significado lingüístico, el yo y otras nociones. Los pensadores posmodernos importantes son Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, Jacques Derrida, Thomas Kuhn, Michel Foucault, Martin Heidegger y Jean-François Lyotard. Para comprender mejor el posmodernismo, será útil dividirlo en siete aspectos diferentes.

3.1.1 POSTMODERNISMO Y REALISMO METAFÍSICO

Filosóficamente, el realismo metafísico incluye un compromiso con (1) la existencia de una realidad independiente de la teoría o del lenguaje, (2) la noción de que existe una forma en que el mundo es realmente y (3) la noción de que las leyes básicas de la lógica (identidad, no contradicción, medio excluido) se aplican a la realidad. El posmodernismo implica un rechazo antirrealista de estos compromisos realistas. Según la posmodernidad, la "realidad" es una **construcción social** . El lenguaje crea realidad, y lo que es real para un grupo lingüístico puede ser irreal para otro. Así, Dios existe en relación con los cristianos, pero no existe en relación con los ateos. Además, las leyes básicas de la lógica son construcciones occidentales, y de ninguna manera deben tomarse como leyes universalmente válidas de la realidad misma.

Algunos posmodernistas, que pueden llamarse posmodernistas neokantianos, están de acuerdo en que, en cierto sentido, hay una cosa en sí misma, una realidad externa. Pero también sostienen que no tenemos forma de llegar a la realidad y, como no sabemos nada al respecto, la realidad en sí misma es una noción inútil y, para todos los propósitos prácticos, simplemente puede ser ignorada.

3.1.2 RECHAZO DE LA TEORÍA DE LA CORRESPONDENCIA DE LA VERDAD

Los posmodernistas rechazan la teoría de la correspondencia de la verdad. Algunos evitan hablar de verdad, mientras que otros promueven una noción de verdad coherentista o, más frecuentemente, pragmática. Lo importante es que la verdad es relativa a una comunidad lingüística que comparte la misma narrativa (ver más abajo). No hay una verdad objetiva, no hay una visión de Dios de las cosas. Más bien, todo pensamiento está condicionado histórica y socialmente. Además, los posmodernistas rechazan

el **pensamiento dicotómico.**. El pensamiento dicotómico se produce cuando alguien divide una serie de fenómenos en dos grupos y afirma que uno es mejor que el otro. Aquí hay algunas dicotomías: real / irreal, verdadero / falso, racional / irracional, correcto / incorrecto, virtud / vicio, bueno / malo y bello / feo. Cada par representa una dicotomía en la cual el primer miembro se prefiere al segundo. En contraste, los posmodernistas afirman que las afirmaciones que emplean estos términos son relativas a una amplia gama de grupos constituidos por una lengua, una narrativa y una cultura compartidas. Por lo tanto, hay tantas formas de dividir estos pares, como grupos que los dividen porque todas estas divisiones son construcciones sociales.

3.1.3 RACIONALIDAD Y CONOCIMIENTO

Los posmodernistas rechazan la idea de que existen estándares universales y transculturales, como las leyes de la lógica o los principios de inferencia inductiva, para determinar si una creencia es verdadera o falsa, racional o irracional, buena o mala. No hay una racionalidad predefinida. Los posmodernistas también rechazan la idea de que la racionalidad es objetiva porque nadie aborda la vida de una manera totalmente objetiva y sin prejuicios. Por lo tanto, la objetividad es imposible, y las observaciones, creencias y narraciones completas están cargadas de teoría. No hay un punto de vista neutral desde el cual acercarse al mundo, y por lo tanto las observaciones, las creencias, etc., son construcciones de perspectivas que reflejan el punto de vista implícito en la propia red de creencias. Respecto al conocimiento, Los posmodernistas creen que no hay un punto de vista desde el cual uno pueda definir el conocimiento en sí mismo sin plantear la pregunta a favor del propio punto de vista. El "conocimiento" es una construcción de las estructuras sociales, lingüísticas, no una representación justificada y veraz de la realidad por parte de los estados mentales. Por ejemplo, el conocimiento equivale a lo que se considera apropiado de acuerdo con las prácticas de certificación profesional de varias asociaciones profesionales. Como tal, el conocimiento es una construcción que expresa las estructuras sociales y lingüísticas de esas asociaciones, nada más y nada

menos. el conocimiento equivale a lo que se considera apropiado de acuerdo con las prácticas de certificación profesional de varias asociaciones profesionales. Como tal, el conocimiento es una construcción que expresa las estructuras sociales y lingüísticas de esas asociaciones, nada más y nada menos. el conocimiento equivale a lo que se considera apropiado de acuerdo con las prácticas de certificación profesional de varias asociaciones profesionales. Como tal, el conocimiento es una construcción que expresa las estructuras sociales y lingüísticas de esas asociaciones, nada más y nada menos.

3.1.4 ANTIFOUN- DACIONALISMO

Los posmodernistas rechazan el fundacionalismo como una teoría de la justificación epistémica (véase el capítulo 5). Algunas de las razones de este rechazo se tratan en el capítulo anterior en la discusión de las críticas y las alternativas al fundacionalismo; Por ejemplo, el rechazo de la simple vista. Sin embargo, hay una razón adicional para el rechazo posmodernista del fundacionalismo que se encuentra salpicado en toda la literatura posmoderna: el fundacionalismo representa una búsqueda de certeza epistémica, y este deseo de tener certeza es lo que proporciona el ímpetu intelectual para el fundacionalismo. Este deseo, la llamada **ansiedad cartesiana.**, es la raíz de las teorías fundacionalistas de la justificación epistémica. Pero no hay tal certeza, y la búsqueda es imposible. Además, esa búsqueda es errónea porque las personas no necesitan certeza para vivir bien sus vidas. A veces, los posmodernistas cristianos apoyan esta afirmación afirmando que la búsqueda de la certeza está reñida con la enseñanza bíblica sobre la fe, la pecaminosidad de nuestras facultades intelectuales y sensoriales y la imposibilidad de captar a un Dios infinito.

3.1.5 ANTIESSENTIAL- ISM Y NOMINALISMO

Los posmodernistas niegan la existencia de universales (véase el capítulo 10). Un universal es una entidad que puede estar en más de un lugar al mismo tiempo o en el mismo lugar en diferentes intervalos de tiempo interrumpido. Enrojecimiento, justicia, ser uniforme, humanidad, son ejemplos de universales. Si el enrojecimiento es universal, entonces si uno ve (el mismo tono de) enrojecimiento el lunes y nuevamente el martes, el enrojecimiento visto el martes es idéntico al mismo, es exactamente lo mismo que el enrojecimiento visto el lunes. Los posmodernistas niegan tales identidades y afirman que nada es repetible, nada es literalmente igual de un momento a otro, nada puede estar presente en un momento o lugar y literalmente estar presente en otro momento o lugar. Así, los posmodernistas sostienen alguna forma de **nominalismo** , es decir, en lugar de términos como el *enrojecimiento.* que representan universales reales, consideran que tales términos son solo nombres para grupos de cosas.

Los posmodernistas también rechazan el **esencialismo** . Según el esencialismo, algunas cosas tienen propiedades esenciales y accidentales. Las propiedades esenciales de una cosa son aquellas que, si la cosa en cuestión las pierde, deja de existir. Las propiedades esenciales de una cosa responden a la pregunta más fundamental, ¿qué tipo de cosa es esta? Por ejemplo, ser igual es una propiedad esencial del número dos, ser humano es esencial para Sócrates, ser omnipotente es esencial para Dios, ser H_2O es esencial para el agua. Una propiedad accidental es aquella en la que una cosa puede perderla y seguir existiendo. Por ejemplo, tener cinco pies de altura es accidental para Sócrates. Según los posmodernistas, no hay distinción en realidad entre propiedades esenciales y accidentales. Más bien, esta división es relativa a nuestros intereses, valores y propósitos clasificatorios y, como tal, la división es en sí misma una construcción social que no será uniforme en todos los grupos sociales. Por ejemplo, si la definición de aves de un grupo incluye tener un pico, entonces, asumiendo con el propósito de ilustrar que todo lo que tiene un pico tiene plumas, tener una pluma es una propiedad esencial de las aves. Si el grupo define aves para incluir murciélagos, tener una pluma es una propiedad accidental. Así, lo que es esencial para las aves no es un reflejo de la realidad;

3.1.6 LENGUAJE, SIGNIFICADO Y PENSAMIENTO

Según la posmodernidad, un elemento del lenguaje, como un texto literario, no tiene un significado de autor, al menos uno que sea accesible para los intérpretes. Así, el autor no está en una posición privilegiada para interpretar su propia obra. De hecho, el significado de un texto es creado y reside en la comunidad de lectores que comparten una interpretación del texto. Por lo tanto, no existe tal cosa como un libro de Romanos. Más bien, hay un libro luterano, católico y marxista de romanos.

Además, no existe el pensamiento sin lenguaje y, de hecho, pensar es simplemente un comportamiento lingüístico en el que las personas muestran el conocimiento público correcto en el uso de las palabras de acuerdo con las prácticas lingüísticas del grupo social.

En tercer lugar, los posmodernistas adoptan una versión lingüística de la teoría de la percepción de René Descartes. Para entender la teoría de la idea y la adaptación posmoderna de la misma, un buen lugar para comenzar es con un sentido común, **la teoría realista realista de la percepción** . Según el realismo crítico, cuando un sujeto está mirando un objeto rojo como una manzana, el objeto en sí es el objeto directo del estado sensorial. Lo que uno ve directamente es la manzana misma. Es cierto que uno debe tener una sensación de rojo para aprehender a la manzana, pero en la visión realista crítica, la sensación de rojo debe entenderse como un caso de ser visto y analizado como una **propiedad de auto-presentación** . ¿Qué es una propiedad de auto-presentación? Si alguna propiedad *F* es una auto-presentación, entonces es por medio de*F* que un objeto externo relevante se presenta directamente a una persona, y *F se* presenta también directamente a la persona. De este modo, *F* presenta su objeto de manera mediata, aunque directa, y de forma inmediata.

Esto no es tan difícil de entender como puede parecer. Las sensaciones, tales como ser aparecido a rojo, son una clase importante de propiedades de auto-presentación. Si Jones tiene una sensación de rojo mientras mira una manzana, entonces tiene la propiedad de ser aparecido a ser rojo como parte de su conciencia modifica su ser sustancial. Cuando Jones tiene esta sensación, es una herramienta que le presenta la manzana roja de manera

media y la sensación también se presenta a Jones. ¿Qué significa decir que la sensación le presenta la manzana mediatamente? Simplemente esto: es en virtud de o por medio de la sensación que Jones ve la manzana.

Además, al tener la sensación de rojo, Jones es directamente consciente tanto de la manzana como de su propia conciencia de la manzana. Para el realista crítico, la sensación de rojo puede, de hecho, ser una herramienta o un medio que Jones utiliza para tomar conciencia de la manzana, pero por lo tanto, es directamente consciente de la manzana. Su conciencia de la manzana es directa, ya que nada se interpone entre Jones y la manzana, ni siquiera su sensación de la manzana. Esa sensación presenta a la manzana directamente, aunque como herramienta, Jones debe tener la sensación como condición necesaria para ver la manzana.

Para la **idea de la teoría de la percepción de** Descartes , por otra parte, las ideas de una persona, en este caso, las sensaciones, se interponen entre el sujeto y el objeto de la percepción. Jones es directamente consciente de su propia sensación de la manzana e indirectamente consciente de la manzana en el sentido de que es lo que causa la sensación. En la teoría de la idea, un sujeto que percibe está atrapado detrás de sus propias sensaciones y no puede salir de ellas al mundo externo para comparar sus sensaciones con sus objetos para ver si esas sensaciones son precisas.

Ahora, en cierto sentido, los posmodernistas creen que las personas están atrapadas detrás de algo en el intento de llegar al mundo externo. Sin embargo, para ellos, el muro entre las personas y la realidad no está compuesto de sensaciones como lo fue para Descartes; más bien, está constituido por las categorías y prácticas lingüísticas de uno. El lenguaje de uno sirve como una especie de distorsión y, de hecho, de filtro creativo. Uno no puede salir de su lenguaje para ver si lo que se habla del mundo es la forma en que lo es. De hecho, es superfluo incluso hablar de un mundo externo, y por esta razón, los posmodernistas afirman que el "mundo externo" es solo una construcción. De hecho, el yo mismo es una construcción del lenguaje. No hay un ego sustancial y unificado. El "yo" es un conjunto de roles sociales, como ser una esposa, una madre, un estudiante graduado, un vendedor de seguros, y estos roles son creados por las prácticas lingüísticas asociadas con ellos. Para el posmodernista, la conciencia y el yo son sociales, no individuales.

Finalmente, los posmodernistas rechazan lo que se llama el **uso**

referencial del lenguaje . Considere la oración “El perro está en el patio”. Según el uso referencial del lenguaje, el término *perro* funciona, entre otras cosas, para referirse a una entidad, un perro específico, en el mundo independiente del idioma. En esta perspectiva, las personas usan el lenguaje para referirse a la realidad todo el tiempo. Los posmodernistas no están de acuerdo y afirman que las unidades lingüísticas, como las palabras, en realidad se refieren a otras palabras o, más precisamente, obtienen su uso en una comunidad por su relación con otras palabras. Así, *perro* no es un término que se refiere a un objeto real; más bien, es un término que se relaciona socialmente con otros términos como "el mejor amigo del hombre", "la mascota que custodia nuestra casa", etc.

3.1.7 NO METANARRATIVOS

Según los posmodernistas, no hay **metanarrativas** . La noción de metanarrativa tiene dos sentidos. A veces se refiere a un procedimiento para determinar cuál de los esquemas conceptuales o visiones del mundo en competencia es verdadero o racional. Más a menudo, se refiere a visiones del mundo amplias y generales que han sido aceptadas por grandes grupos de personas, como el budismo, el ateísmo, el cristianismo, etc. Al afirmar que no hay metanarrativas, los posmodernistas significan que no hay manera de decidir cuál entre las visiones del mundo en competencia es verdadera, y lo que es más importante, no existe una cosmovisión única para todos. No hay metanarrativas, solo locales.

3.2 EVALUACIÓN DEL POSTMODERNISMO

De alguna manera, todo este libro es una crítica y una alternativa al posmodernismo, por lo que no es necesario desarrollar una crítica detallada aquí. En el capítulo dos, los principios básicos de la lógica y el razonamiento se establecieron y defendieron por su validez universal. En los capítulos tres y cuatro, se aclaró y defendió la naturaleza del conocimiento contra diversas formas de escepticismo. En el capítulo cinco, se discutió y defendió el fundacionalismo, y se vio que los principales argumentos a favor del fundacionalismo tienen poco o nada que ver con la búsqueda de la certeza cartesiana. El fundamentalismo parece ser la forma en que las personas en realidad y apropiadamente van a justificar sus creencias. En el capítulo nueve se discutirá la naturaleza de la existencia y debería ser obvio que las personas deben ingresar a ese debate comenzando con la existencia real de cosas particulares que intentan explicar. En el capítulo diez, la existencia de los universales se defenderá contra diferentes versiones del nominalismo, y los capítulos once y doce incluyen una defensa de la afirmación de que la conciencia y el yo son reales e individuales, no meramente construcciones sociales. En los capítulos veintitrés a veintiocho, se incluirán temas que justifican la afirmación de que el cristianismo es una metanarrativa, una cosmovisión verdadera para todos. Sin duda, los elementos tratados en los capítulos que acabamos de mencionar hacen mucho más que defender las tesis en cuestión, pero incluyen una defensa de este tipo y, como tal, proporcionan motivos para rechazar la posmodernidad. Anteriormente en este capítulo, La teoría de la correspondencia de la verdad fue defendida, al igual que la afirmación de que uno no necesita pensar en el lenguaje. Y el argumento fenomenológico para la teoría de la correspondencia de la verdad también apoya el uso referencial del lenguaje y una teoría realista crítica de la percepción.

Si bien no es necesaria una crítica detallada del posmodernismo a la luz de todo esto, deben plantearse dos objeciones al posmodernismo a medida que este capítulo llega a su fin. El primero tiene que ver con el rechazo posmoderno de la racionalidad objetiva porque nadie lo logra porque todos están sesgados de una u otra manera. Como primer paso hacia una respuesta a

esta afirmación, debemos establecer una distinción entre objetividad psicológica y racional. La objetividad psicológica es la ausencia de sesgo, la falta de compromiso de cualquier manera en un tema.

¿Las personas alguna vez tienen objetividad psicológica? Sí, lo hacen, típicamente, en áreas en las que no tienen interés o sobre las que no han pensado profundamente. Note cuidadosamente dos cosas sobre la objetividad psicológica. Por un lado, no es necesariamente una virtud. Es si uno no ha pensado profundamente sobre un tema y no tiene convicciones al respecto. Pero a medida que uno desarrolla convicciones inteligentes e inteligentes sobre un tema, sería incorrecto permanecer imparcial, es decir, no comprometerse con respecto a él. De lo contrario, ¿qué papel jugarían el estudio y la evidencia en el desarrollo del enfoque de la vida de uno? ¿Debe uno mantenerse imparcial de que el cáncer es una enfermedad, que la violación está mal, que el Nuevo Testamento se escribió en el primer siglo, que hay un diseño en el universo, si uno ha descubierto buenas razones para cada creencia? No, uno no debería.

Por otra parte, si bien es posible ser psicológicamente objetivo en algunos casos, la mayoría de las personas no son psicológicamente objetivas con respecto a la gran mayoría de las cosas en las que creen. En estos casos, es crucial observar que la falta de objetividad psicológica no importa, ni tampoco le impide a uno presentar y argumentar sus convicciones. ¿Por qué? *Porque la falta de objetividad psicológica no implica falta de objetividad racional, y es lo último lo que más importa, no lo primero.*

Para entender esto, necesitamos aclarar la noción de objetividad racional. Uno tiene una objetividad racional en caso de que pueda discernir la diferencia entre las razones genuinamente buenas y las malas de una creencia y uno se aferra a la creencia por razones genuinamente buenas. Lo importante aquí es que el sesgo no elimina la capacidad de una persona para evaluar las razones de algo. El sesgo puede hacerlo más difícil, pero no imposible. Si el sesgo hace imposible la objetividad racional, entonces ningún maestro, ateo, cristiano o lo que sea, podría enseñar responsablemente cualquier punto de vista que el maestro haya creído sobre cualquier tema. ¡El maestro tampoco podría enseñar puntos de vista opuestos, porque él o ella estarían predispuestos en contra de ellos!

A modo de aplicación, un cristiano puede carecer de objetividad psicológica con respecto a la existencia de Dios, la resurrección de Jesús y

demás, y aún tener y presentar buenas razones para la tumba vacía, la realidad de Dios y cosas por el estilo. La objetividad racional es posible incluso si la objetividad psicológica no está presente, y esto es lo que hace posible el debate civil, el diálogo racional y el desarrollo de convicciones reflexivas. Cuando un cristiano, Sharon, por ejemplo, trata de presentar razones objetivamente buenas para una posición y es recibido con un reclamo de descalificación por motivos de sesgo, la respuesta correcta es esta: Dígale a la otra persona que ha cambiado el tema de la enviar al mensajero, que mientras el cristiano aprecia la atención y el enfoque en sus impulsos y motivos internos, ella piensa que el diálogo debe centrarse en la fuerza del caso que se acaba de presentar. Quizás en otro momento puedan hablar sobre las motivaciones y motivaciones personales de cada uno, pero por ahora, se ha presentado un conjunto de argumentos y se requiere una respuesta a esos argumentos.

Aquí está la segunda objeción. En pocas palabras, la posmodernidad se auto-refuta. Los posmodernistas parecen afirmar que sus propias afirmaciones sobre la era moderna, sobre cómo funcionan el lenguaje y la conciencia, etc., son verdaderas y racionales, escriben textos literarios y protestan cuando las personas malinterpretan la intención de autor en sus propios escritos, pretenden darnos la oportunidad. esencia real de lo que es el lenguaje y cómo funciona, y emplean la dicotomía entre modernismo y posmodernidad mientras reclaman superioridad para este último. En estas y otras formas, el posmodernismo parece auto refutarse.

Los posmodernistas tienen una respuesta a este argumento. Por un lado, pueden afirmar que los críticos tergiversan el posmodernismo y derrotan a un hombre de paja. Por ejemplo, algunos posmodernistas defienden su rechazo de la objetividad de la verdad de la siguiente manera: Decir que la verdad no es objetivamente "allá afuera" en el mundo real es decir simplemente que donde no hay oraciones no hay verdad, que las oraciones Son elementos del lenguaje humano, y que los lenguajes humanos son construcciones sociales. Desafortunadamente, esta defensa no solo es falsa, sino que, entendida de cierta manera, tampoco evita el problema de la autodestrucción. La defensa es falsa porque asume que el verdadero portador de la verdad es el lenguaje. Pero como vimos antes, un candidato más adecuado son las proposiciones. Por otra parte, hay numerosas verdades, tales como verdades matemáticas, eso nunca ha sido y nunca puede ser

pronunciado en el lenguaje, pero seguramente están "ahí fuera". La defensa no puede evitar la autodestrucción porque si el argumento asume una noción relativista de la verdad, entonces si el argumento en sí se presenta como un objetivo La verdad en el sentido no relativista, se auto-refuta. Si simplemente equivale a la afirmación de que las personas no pueden expresar una verdad a menos que lo hagan a través del lenguaje, entonces se puede conceder el punto, pero es irrelevante en el debate sobre la idoneidad del posmodernismo como punto de vista filosófico.

A veces, los posmodernistas responden negando que toman sus propias afirmaciones y escriben para ser verdaderos, racionales, constituidos por su propia intención de autor y así sucesivamente. Si estas afirmaciones son correctas, entonces, de hecho, salvarían el posmodernismo de la auto-refutación. Pero por dos razones, esta respuesta debe ser rechazada. Primero, cuando uno realmente lee cuidadosamente los escritos posmodernistas, es muy difícil evitar la impresión de que sí presentan sus afirmaciones como verdaderas, racionales, etc. En este sentido, cuando a la defensiva un posmodernista puede negar que sus escritos muestren estas características, pero un examen de esos escritos parece socavar esas negaciones. En segundo lugar, los posmodernistas tendrían que ofrecer alternativas posmodernas a la verdad, racionalidad y demás, que le dan sentido a sus propias afirmaciones mientras evitan estas nociones no deseadas. Parece que tales alternativas aún no han sido presentadas de manera convincente. Pero supongamos que están por venir. ¿Qué debemos hacer entonces de la posmodernidad? Dado que la posmodernidad no se ofrecería en este caso como verdadera, racional y capaz de ser entendida mediante una cuidadosa interpretación de los escritos posmodernistas, no sería una auto-refutación. Pero tampoco habría ninguna razón en absoluto para aceptarlo, ya que no estaría afirmando ser verdadero, racional o incluso comprensible de una manera determinada. Sería difícil saber cómo un posmodernista podría recomendar sus puntos de vista a los demás o cuál sería el punto de hacerlos públicos. Pero supongamos que están por venir. ¿Qué debemos hacer entonces de la posmodernidad? Dado que la posmodernidad no se ofrecería en este caso como verdadera, racional y capaz de ser entendida mediante una cuidadosa interpretación de los escritos posmodernistas, no sería una auto-refutación. Pero tampoco habría ninguna razón en absoluto para aceptarlo, ya que no estaría afirmando ser verdadero, racional o incluso comprensible de una manera determinada. Sería difícil

saber cómo un posmodernista podría recomendar sus puntos de vista a los demás o cuál sería el punto de hacerlos públicos. Pero supongamos que están por venir. ¿Qué debemos hacer entonces de la posmodernidad? Dado que la posmodernidad no se ofrecería en este caso como verdadera, racional y capaz de ser entendida mediante una cuidadosa interpretación de los escritos posmodernistas, no sería una auto-refutación. Pero tampoco habría ninguna razón en absoluto para aceptarlo, ya que no estaría afirmando ser verdadero, racional o incluso comprensible de una manera determinada. Sería difícil saber cómo un posmodernista podría recomendar sus puntos de vista a los demás o cuál sería el punto de hacerlos públicos. Pero tampoco habría ninguna razón en absoluto para aceptarlo, ya que no estaría afirmando ser verdadero, racional o incluso comprensible de una manera determinada. Sería difícil saber cómo un posmodernista podría recomendar sus puntos de vista a los demás o cuál sería el punto de hacerlos públicos. Pero tampoco habría ninguna razón en absoluto para aceptarlo, ya que no estaría afirmando ser verdadero, racional o incluso comprensible de una manera determinada. Sería difícil saber cómo un posmodernista podría recomendar sus puntos de vista a los demás o cuál sería el punto de hacerlos públicos.

¿Significa todo esto que no hay ventajas que ganar con el posmodernismo? No, los posmodernistas tienen razón en advertirnos de los peligros de usar el lenguaje para obtener poder sobre otros, recomendar la importancia de la historia y la narrativa, y advertir contra los excesos históricos del cientismo y el reduccionismo que surgieron de un abuso de las ideas modernistas. Pero esta admisión no significa que los cristianos deban adoptar un punto de vista neutral o incluso favorable hacia la posmodernidad, rechazando sus problemas y aceptando sus ventajas.

Para ver esto, consideremos la ideología nazi. Seguramente, algunos aspectos del pensamiento nazi, como el compromiso con una defensa nacional fuerte y una educación sólida para los jóvenes, son correctos y apropiados. Pero por dos razones, sería erróneo decir que uno fue neutral o incluso favorable al pensamiento nazi, rechazando sus problemas y aceptando sus ventajas. Primero, el pensamiento nazi es tan horrible y su impacto general es tan dañino, que sus malas características superan con creces las ventajas relativamente triviales que ofrece. Así, tal actitud sería inapropiada para el pensamiento nazi. Segundo, ninguna de las ventajas que se acaban de

citar (defensa nacional sólida y educación sólida) requiere la ideología nazi para su justificación.

Los mismos puntos se aplican a la posmodernidad. Su daño a la causa de Cristo y al florecimiento humano superan con creces cualquier ventaja que pueda suponer, y cualquiera que sean esas ventajas, no requieren la posmodernidad para su justificación. Después de todo, la importancia de la narrativa y la historia y la necesidad de ser conscientes del uso inadecuado del poder se han entendido mucho antes de que apareciera la posmodernidad. Además, la forma de evitar el cientificismo y el reduccionismo es argumentar contra ellos usando las mismas cosas que los posmodernistas niegan. La única alternativa al argumento es el uso de la mera retórica o el puro poder político políticamente correcto para marginar el cientificismo y el reduccionismo, y este uso del poder es precisamente lo que los postmodernistas aborrecen.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El capítulo comenzó apoyando la afirmación de que la teoría de la correspondencia de la verdad parece ser una parte importante de una comprensión bíblica de la verdad. A continuación, se defendió una noción absolutista u objetivista de verdad frente a una noción relativista, y se rechazaron las teorías deflacionistas de la verdad.

Se definió la teoría de la verdad de la correspondencia y se hizo un análisis de las tres entidades clave relevantes para él: el portador de la verdad, el creador de la verdad y la relación de correspondencia. Se ofreció un argumento fenomenológico y dialéctico en nombre de la teoría de la correspondencia de la verdad, y se examinaron tres objeciones a la teoría.

Se analizó la teoría de la coherencia de la verdad y se presentaron argumentos a favor y en contra de la teoría. El argumento fenomenológico fue presentado como una seria dificultad para la teoría de la coherencia. A continuación, se describió una teoría pragmática de la verdad, se hizo una distinción entre las versiones epistémicas y no epistémicas del pragmatismo, y se describieron brevemente las fortalezas y debilidades de la visión.

El capítulo se cerró con un examen de posmodernidad. Se aclararon siete aspectos importantes de la posmodernidad y se examinaron las dificultades con la posmodernidad.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

verdad absoluta
ansiedad cartesiana
coherencia
teoría de la coherencia de la justificación
teoría de la coherencia de la verdad
correspondencia relación con
la teoría de la verdad como correspondencia
criterios de la verdad
la teoría crítica realista de la percepción
teorías deflacionistas de la verdad
argumento dialéctico
dicotómica pensando
pragmatismo epistémica
esencialismo
hecho de
la teoría idea de la percepción
objeto intencional
intencionalidad
ley del medio excluido
ley de identidad
ley de no contradicción
metanarrativa
modernidad
nominalismo no
epistémico pragmatismo
verdad objetiva
argumento fenomenológico
posmodernismo

teoría pragmática de la
proposición de la verdad
redundancia teoría de la verdad
uso referencial del lenguaje
relativismo
auto-presentación propiedad
oración
construcción social
estado de cosas
declaración
condiciones de la
verdad portador de la
verdad creador de la verdad

7

EPISTEMOLOGÍA RELIGIOSA

Las críticas ilustradas de la razonabilidad de la creencia religiosa
apuntan a defectos no tanto en la creencia religiosa como en las
concepciones de conocimiento adoptadas de manera acrítica como la base de
estas críticas.
Tal vez el conocimiento religioso parece dudoso porque tenemos una idea
equivocada
de lo que es saber algo y cómo sabemos lo que sabemos.

C. STEPHEN EVANS Y MEROLD WESTPHAL,
PERSPECTIVAS CRISTIANAS SOBRE EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO

1. INTRODUCCIÓN

Cuando llegamos a la epistemología religiosa, nos encontramos con la intersección de la epistemología tradicional con el campo recién floreciente de la filosofía de la religión. Una de las áreas de la filosofía de la religión de más rápido desarrollo ha sido la exploración del estado epistémico de las afirmaciones de verdad religiosa, su racionalidad y justificación.

2 POSITIVISMO Y LA PRESUMENTACIÓN DEL ATEISMO

Podemos obtener una apreciación de cómo la epistemología religiosa ha cambiado en los últimos años echando una mirada hacia atrás a las preguntas que enfrenta la generación anterior de filósofos. Mientras los filósofos de la religión de mediados del siglo xx luchaban bajo el paludismo del **positivismo lógico** , se vieron obligados a defender el significado de sus afirmaciones contra los ataques de los positivistas y su ilusión filosófica. Los positivistas defendieron un **principio de verificación.**de significado, según el cual una oración informativa, para ser significativa, debe ser capaz en principio de ser verificada empíricamente. Dado que las declaraciones religiosas como "Dios existe" o "Dios ama al mundo" eran, en su opinión, incapaces de ser verificadas empíricamente, los filósofos positivistas sostenían que carecían de sentido literalmente, como si uno hubiera afirmado, "fue brillante, y el astuto toves dio vueltas en el wabe ”. Bajo la crítica, el principio de verificación experimentó una serie de cambios, incluida su permutación en el **principio de falsificación.**, que sostenía que una oración significativa debe ser capaz, en principio, de ser falsificada empíricamente. Se pensaba que el destino del lenguaje religioso no era más brillante bajo el falsacionismo que bajo el verificacionismo, como se hizo evidente en un famoso simposio de la Universidad de Oxford sobre "Teología y Falsificación" celebrado en 1948.

En el simposio, Antony Flew tomó prestada una historia contada varios años antes por John Wisdom sobre dos exploradores que encontraron un parche de flores en un claro de la selva. Un explorador estaba convencido de que las flores eran atendidas por un jardinero. En los días siguientes, sin embargo, a pesar de los esfuerzos de los exploradores por encontrarlo, nunca se detectó a ningún jardinero. Para salvar su hipótesis, el único explorador fue forzado progresivamente a calificar su hipótesis original hasta el punto de que el jardinero hipotético debía ser invisible, intangible e indetectable. A lo que su exasperado compañero finalmente respondió: "¿En qué se diferencia lo que usted llama un jardinero invisible, intangible y eternamente

esquivo?". . . ¿De ningún jardinero? ”[26] El jardinero en la historia es obviamente un símbolo de Dios, el Creador del mundo, supuestamente invisible, intangible y eternamente esquivo.

Ahora todos estaríamos de acuerdo con Flew en que la hipótesis original del jardinero del explorador había sufrido la muerte por mil calificaciones. ¿Pero por qué? La respuesta evidente es que la hipótesis, como la hipótesis del éter de la física del siglo XIX, se había vuelto cada vez más ad hoc, o ideada para ajustarse a los datos, lo que cuenta en contra de que sea la mejor explicación de los hechos. Pero Flew sostuvo que el problema radica en el hecho de que cualquier cosa que cuente en contra de una afirmación debe ser parte del *significado* de esa afirmación. Dado que nada tiene permitido contar contra la hipótesis del jardinero o de Dios, esa hipótesis, por lo tanto, no afirma nada. En opinión de Flew, la hipótesis de Dios no es falsa sino simplemente sin sentido.

La teoría del significado de Flew estaba claramente equivocada. El hecho mismo de que los dos exploradores en la historia pudieran estar en desacuerdo sobre los méritos de la indetectable hipótesis del jardinero (o que los colegas de Flew en el panel comprendieron el final de la historia) muestra que la declaración del explorador fue significativa. La extraordinaria ad hoc de la hipótesis contaba con su verdad, no con su significado.

En general, los análisis del significado del verificante encontraron dos problemas insuperables: (1) El principio de verificación / falsificación era demasiado restrictivo. Rápidamente se dio cuenta de que en tales teorías sobre el significado de vastas extensiones de discursos obviamente significativos tendrían que declararse sin sentido, incluso en declaraciones científicas, que el principio había procurado preservar. (2) El principio era el auto-refutación. La declaración "Para ser significativa, una oración informativa debe ser capaz en principio de ser verificada / falsificada empíricamente" es en sí misma incapaz de ser verificada o falsificada. Por lo tanto, es por sus propias luces una declaración sin sentido, o, en el mejor de los casos, una definición arbitraria, que somos libres de rechazar. Las insuficiencias de la teoría positivista del significado llevaron al colapso completo del positivismo lógico durante la segunda mitad del siglo veinte, ayudando a despertar un resurgimiento del interés no solo en la metafísica sino también en la filosofía de la religión. Hoy en día, el tipo de desafío de

Flew, que se avecinaba en las discusiones de mediados de siglo, no es un problema para la pantalla del radar filosófico.

Del mismo modo, otra reliquia filosófica es la **presunción** tan **presumida del ateísmo** . A primera vista, esta es la afirmación de que ante la falta de evidencia de la existencia de Dios, debemos suponer que Dios no existe. El ateísmo es una especie de posición por defecto, y el teísta tiene una carga especial de prueba con respecto a su creencia de que Dios existe.

Así entendido, tal supuesta presunción parece confundir el ateísmo con el agnosticismo. La afirmación "Dios no existe" es tanto una afirmación de conocimiento como la afirmación "Dios existe" y, por lo tanto, la primera exige justificación tal como lo hace la segunda. Es el agnóstico que no hace ninguna afirmación de conocimiento con respecto a la existencia de Dios, confesando que no sabe si Dios existe o no existe, y por lo tanto, quien no requiere justificación. (Aquí hablamos solo de un agnosticismo "suave", que en realidad es solo una confesión de ignorancia, en lugar de un agnosticismo "duro", que afirma que no se puede saber si Dios existe o no; una afirmación tan positiva de hecho , requiere justificación.) En todo caso, entonces, uno debe hablar a lo sumo de una presunción de agnosticismo.

De hecho, cuando uno mira más de cerca cómo los protagonistas de la presunción de ateísmo usan el término *ateo,* descubre que a veces definen la palabra de una manera no estándar, sinónimo de no- *teísta,* que abarcaría agnósticos y ateos tradicionales, junto con aquellos que Piensa la pregunta sin sentido. Como Flew confiesa,

> La palabra "ateo" en el presente contexto debe interpretarse de una manera inusual. Hoy en día, normalmente se toma el significado de alguien que niega explícitamente la existencia. . . de Dios. . . . Pero aquí hay que entenderlo de manera positiva pero negativa, con el prefijo griego original "a-" que se lee de la misma manera en "ateo" como en la costumbre. . . palabras como "amoral". . . En esta interpretación, un ateo no se convierte en alguien que afirma positivamente la no existencia de Dios, sino en alguien que simplemente no es un teísta.[27]

¡Tal redefinición de la palabra *ateo* trivializa la afirmación de la presunción de ateísmo, ya que en esta definición, el ateísmo deja de ser una

visión, e incluso los bebés, que no tienen ninguna opinión al respecto, cuentan como ateos! Uno todavía requeriría justificación para saber que Dios existe o que él no existe.

Otros defensores de la presunción de ateísmo continuaron usando la palabra de manera estándar y así reconocieron su necesidad de justificación para su afirmación de que el ateísmo es verdadero, pero insistieron en que era precisamente la ausencia de evidencia para el teísmo lo que justificaba su afirmación de que Dios no existe. Así, en ausencia de evidencia para Dios, uno está justificado en la presunción de ateísmo.

El problema con una posición de este tipo se refleja claramente en el aforismo "La ausencia de evidencia no es evidencia de ausencia". Por ejemplo, en la física teórica las entidades se postulan con frecuencia para las cuales (todavía) no hay evidencia, pero esa ausencia de evidencia en de ninguna manera justifica que uno piense que tales entidades no existen. Para dar una ilustración, se ha convertido en un lugar común en la cosmología astrofísica postular una era inflacionaria temprana en la expansión del universo para explicar características del universo como su curvatura plana espacio-tiempo e isotropía a gran escala. Desafortunadamente, debido a la naturaleza misma del caso, cualquier evidencia de tal era habrá sido empujada por la expansión inflacionaria más allá de nuestro horizonte de eventos, de modo que sea inobservable. Pero ¡ay del cosmólogo que afirma que esta ausencia de evidencia es una prueba de que la inflación no se produjo! A lo sumo nos queda el agnosticismo.

Ahora claramente hay casos en los que la ausencia de evidencia constituye evidencia de ausencia. Si alguien afirmara que hay un elefante en el patio, entonces el hecho de no observar un elefante sería una buena razón para pensar que no hay elefante allí. Pero si alguien afirmara que hay una pulga en el patio, entonces el hecho de no observarla no constituiría una buena evidencia de que no hay pulgas en el patio. La diferencia sobresaliente entre estos dos casos es que en uno, pero no en el otro, deberíamos esperar ver alguna evidencia de la entidad si de hecho existiera. Por lo tanto, la ausencia de evidencia es evidencia de ausencia solo en los casos en que, de existir la entidad postulada, deberíamos esperar tener alguna evidencia de su existencia. Además, La justificación conferida en tales casos será proporcional a la relación entre la cantidad de evidencia que tenemos y la cantidad de evidencia que deberíamos esperar si existiera la entidad. Si la

proporción es pequeña, entonces se confiere poca justificación sobre la creencia de que la entidad no existe.

Nuevamente, los defensores de la presunción de ateísmo reconocieron esto. Michael Scriven, por ejemplo, sostuvo que en ausencia de evidencia que demuestre la existencia de alguna entidad probable, estamos justificados en creer que no existe, siempre que (1) no sea algo que no deje huellas y (2) hemos examinado exhaustivamente el área donde se encontraría la evidencia si la entidad existiera. Pero si esto es correcto, entonces nuestra justificación para el ateísmo depende de (1) la probabilidad de que Dios deje más evidencia de su existencia que la que tenemos y (2) la probabilidad de que hayamos examinado exhaustivamente el campo en busca de evidencia de su existencia. Eso pone una cara diferente al asunto! De repente, el presumidor de ateísmo, que trató de eludir su parte de la carga de la prueba,

El debate entre los filósofos contemporáneos, por lo tanto, ha ido más allá de la presunción fácil del ateísmo a una discusión de la llamada **ocultación de Dios;** en efecto, una discusión de la probabilidad o expectativa de que Dios, si existiera, dejaría más evidencia de su existencia. de lo que tenemos. La perspectiva de uno sobre este tema no puede dejar de ser influenciada por la evaluación del proyecto de teología natural (ver cap. 27-28). Porque si uno está convencido de que Dios ha dejado evidencia bastante convincente de su existencia, entonces es probable que sea escéptico de que deberíamos esperar ver mucha más evidencia de su existencia que la que tenemos. Scriven, al final, sostuvo que estamos justificados en rechazar la existencia de alguna entidad solo si la afirmación de que existe no está *totalmente respaldada,* es decir, no hay evidencia particular de ello y ni siquiera consideraciones generales a su favor. ¡Según este criterio, Scriven defendía que nos mantuviéramos meramente agnósticos, en lugar de incrédulos, incluso sobre entidades como el monstruo de Loch Ness y el abominable muñeco de nieve! Pero seguramente cualquier observador sin prejuicios discernirá tanta evidencia para Dios como para el monstruo de Loch Ness.

Insatisfecho con la evidencia que tenemos, algunos ateos han argumentado que Dios, si existiera, habría evitado la incredulidad del mundo al hacer que su existencia sea claramente evidente (digamos, al inscribir la etiqueta "hecho

por Dios" en cada átomo o plantar una cruz de neón en los cielos con el mensaje “Jesús salva”). Pero, ¿por qué querría Dios hacer tal cosa? Como Paul Moser ha enfatizado, desde el punto de vista cristiano, en realidad es una cuestión de relativa indiferencia hacia Dios, ya sea que la gente crea que existe o no. Porque lo que a Dios le interesa es construir una relación de amor con nosotros, no solo haciéndonos creer que existe. Incluso los demonios creen que Dios existe, y tiemblan, porque no tienen una relación de salvación con él (Santiago 2:19). Por supuesto, para creer *en* Dios, debemos creer *que*Dios existe. Pero no hay ninguna razón para pensar que si Dios hiciera más manifiesta su existencia, más personas entrarán en una relación de salvación con él. El mero espectáculo no traerá un cambio de corazón (Lucas 16: 30-31). Es interesante que, como la Biblia describe la historia de los tratos de Dios con la humanidad, ha habido una interiorización progresiva de esta interacción con un énfasis creciente en el testimonio del Espíritu a nuestro interior (Rom 8: 16-17). En el Antiguo Testamento, se describe a Dios que se revela a sí mismo a su pueblo en maravillas manifiestas: las plagas sobre Egipto, la columna de fuego y humo, la separación del Mar Rojo. ¿Pero tales prodigios produjeron cambios de corazón duraderos en la gente? No, Israel cayó en la apostasía con una repetitividad agotadora. Si Dios inscribiera su nombre en cada átomo o colocara una cruz de neón en el cielo, la gente podría creer que existe; pero ¿qué confianza podríamos tener para que, después de un tiempo, no empiecen a irritarse con los anuncios descarados de su Creador e incluso se resientan con ese descaro? De hecho, no tenemos forma de saber que en un mundo de criaturas libres en el que la existencia de Dios es tan obvia como la nariz en tu rostro, más personas llegarán a amarlo y conocer su salvación que en el mundo real. Pero luego, la afirmación de que si Dios existiera, haría más evidente su existencia tiene poca o ninguna garantía, lo que socava la afirmación de que la ausencia de tal evidencia es en sí misma evidencia positiva de que Dios no existe. pero ¿qué confianza podríamos tener para que, después de un tiempo, no empiecen a irritarse con los anuncios descarados de su Creador e incluso se resientan con ese descaro? De hecho, no tenemos forma de saber que en un mundo de criaturas libres en el que la existencia de Dios es tan obvia como la nariz en tu rostro, más personas llegarán a amarlo y conocer su salvación que en el mundo real. Pero luego, la afirmación de que si Dios existiera, haría más evidente su existencia tiene poca o ninguna garantía, lo que socava la

afirmación de que la ausencia de tal evidencia es en sí misma evidencia positiva de que Dios no existe. pero ¿qué confianza podríamos tener para que, después de un tiempo, no empiecen a irritarse con los anuncios descarados de su Creador e incluso se resientan con ese descaro? De hecho, no tenemos forma de saber que en un mundo de criaturas libres en el que la existencia de Dios es tan obvia como la nariz en tu rostro, más personas llegarán a amarlo y conocer su salvación que en el mundo real. Pero luego, la afirmación de que si Dios existiera, haría más evidente su existencia tiene poca o ninguna garantía, lo que socava la afirmación de que la ausencia de tal evidencia es en sí misma evidencia positiva de que Dios no existe. no tenemos forma de saber que en un mundo de criaturas libres en el que la existencia de Dios es tan obvia como la nariz en tu rostro, más personas lo amarán y conocerán su salvación que en el mundo real. Pero luego, la afirmación de que si Dios existiera, haría más evidente su existencia tiene poca o ninguna garantía, lo que socava la afirmación de que la ausencia de tal evidencia es en sí misma evidencia positiva de que Dios no existe. no tenemos forma de saber que en un mundo de criaturas libres en el que la existencia de Dios es tan obvia como la nariz en tu rostro, más personas lo amarán y conocerán su salvación que en el mundo real. Pero luego, la afirmación de que si Dios existiera, haría más evidente su existencia tiene poca o ninguna garantía, lo que socava la afirmación de que la ausencia de tal evidencia es en sí misma evidencia positiva de que Dios no existe.

3 CREENCIA RELIGIOSA SIN GARANTÍA

Una de las presuposiciones que subyacen en las discusiones originales de la presunción de ateísmo fue **el racionalismo teológico** o, como se ha llegado a conocer, el **evidencialismo** . Según este punto de vista, la creencia religiosa, para justificarla, debe tener evidencia de apoyo. Por lo tanto, Scriven afirma que si alguien afirma que "el teísmo es un tipo de creencia que no necesita justificación por evidencia", entonces debe haber "alguna otra forma de verificar que sea correcta además de ver la evidencia de ello", pero eso no puede tener razón porque "cualquier método para demostrar que la creencia es probable que sea verdadera es, por definición, una justificación de esa creencia, es decir, una apelación a la razón".[28] Aquí Scriven equipara la creencia justificable con la posibilidad de demostrar que la creencia es verdadera, y asume que apelar a la razón para justificar una creencia implica proporcionar evidencia de esa creencia. Ambos supuestos han sido desafiados vigorosamente por los epistemólogos contemporáneos.

Varios pensadores han argumentado que uno puede tener una **justificación pragmática** para sostener una creencia, completamente aparte de que esa creencia esté justificada epistémicamente, o sea conocimiento, para la persona que la posee. Siguiendo a Alvin Plantinga, vamos a referirnos a la justificación epistémica como **garantía** , esa propiedad que sirve para transformar la mera creencia verdadera en conocimiento. Los defensores de los argumentos pragmáticos pretenden demostrar que a veces estamos dentro de nuestros derechos al mantener creencias respecto de las cuales no tenemos ninguna garantía. Un **argumento pragmático** busca proporcionar una base para sostener una creencia particular debido a los beneficios obtenidos al mantener esa creencia. Jeff Jordan ha distinguido dos tipos de argumentos pragmáticos: argumentos dependientes de la verdad e independientes de la verdad. UNA**el argumento que depende de la verdad** recomienda mantener una creencia debido a los grandes beneficios que se pueden obtener al mantener esa creencia si resulta que es verdad. Un **argumento**

independiente de la verdad recomienda mantener una creencia debido a los grandes beneficios que se pueden obtener al mantener esa creencia ya sea que resulte o no cierto.

El argumento pragmático más celebrado y discutido, que depende de la verdad, es **la apuesta de Pascal** , una creación del genio matemático francés Blaise Pascal. Pascal argumentó, en efecto, que la creencia en Dios se justifica pragmáticamente porque no tenemos nada que perder y mucho que ganar si mantenemos esa creencia. Aunque la apuesta de Pascal puede formularse de varias maneras, una forma de entenderla es mediante la construcción de una matriz de pagos (tabla 7.1) que muestre la utilidad esperada de las elecciones de uno en relación con la verdad de la creencia de que Dios existe:

Tabla 7.1 Matriz de recompensa por la creencia en Dios

	I. God exists	II. God does not exist
i. I believe	A. Infinite gain minus finite loss	B. Finite loss
ii. I do not believe	C. Finite gain minus infinite loss	D. Finite gain

Pascal razona que si creo que Dios existe y resulta que sí, entonces he ganado el cielo con el pequeño sacrificio de renunciar a los placeres del pecado por una temporada. Si creo y resulta que Dios no existe, entonces no gano nada y he sufrido la pérdida finita de los placeres del pecado que he renunciado. Por otro lado, si no creo y resulta que Dios existe, de hecho, existe, entonces he ganado los placeres del pecado por una temporada a costa de perder la vida eterna. Si no creo y resulta que no hay Dios, entonces obtengo la ganancia finita de los placeres que ofrece mi estilo de vida libertino.

Ahora, de acuerdo con un principio de la teoría de la decisión llamado **principio de utilidad esperada** , para maximizar la utilidad o el beneficio de mis elecciones, debo multiplicar cada uno de los resultados mutuamente exclusivos por la probabilidad de que cada uno de los dos estados obtenga, agregue estos productos juntos, luego hagan esa elección teniendo la mayor utilidad esperada. En la apuesta de Pascal, se asume que

las probabilidades de los estados (I) y (II) son iguales (la evidencia a favor y en contra de la existencia de Dios tiene exactamente el mismo peso). Entonces, si dejamos que $\aleph_0$ sea infinito *yn* para cualquier número natural, podemos calcular la utilidad de las opciones (i) y (ii) de la siguiente manera:

yo. (A x .5) + (B x .5) = ($\aleph_0$ x .5) + (-nx .5) = $\aleph_0$

ii. (C x .5) + (D x .5) = (- $\aleph_0$ x .5) + (nx .5) = - $\aleph_0$

En otras palabras, la opción (i) tiene ganancia infinita y la opción (ii) pérdida infinita. Por lo tanto, está claro que la creencia en Dios tiene mayor utilidad esperada que la incredulidad. Por lo tanto, incluso en ausencia de evidencia preponderante para el teísmo, debemos creer en la existencia de Dios.

Se han planteado dos objeciones principales contra el argumento de la apuesta. Primero, en la teoría de la decisión estándar, no se pueden manejar infinitas utilidades. En particular, dado que la división de cantidades infinitas está prohibida en la aritmética transfinita, no tiene sentido hablar de $\aleph_0$ x .5. Pero este problema se resuelve fácilmente: simplemente sustituya $\aleph_0$ por cualquier cantidad finita arbitrariamente alta, y seguirá inundando la cantidad inferior *n que* representa nuestra pérdida o ganancia finita.

Sin embargo, la objeción verdaderamente seria a la apuesta de Pascal es la llamada objeción de muchos dioses. Un musulmán podría establecer una matriz de pagos similar para creer en Allah. Un mormón podría hacer lo mismo por su dios. En otras palabras, el estado (II) que *Dios no existe* es en realidad una disyunción indefinidamente compleja de varias deidades que podrían existir si el Dios cristiano no existiera. Por lo tanto, la elección no es tan simple, porque si creo que el Dios cristiano existe y resulta que Alá existe en cambio, entonces sufriré una pérdida infinita en el infierno por mi pecado de asociar algo (Cristo) con Dios.

Hay dos posibles respuestas a esta objeción. Primero, en un contexto de teoría de decisiones, se nos justifica ignorar los estados que tienen una probabilidad de obtención remota pequeña. Por lo tanto, no tengo que preocuparme por la posibilidad de que, digamos, Zeus u Odin puedan existir. En segundo lugar, podríamos tratar de limitar las opciones en vivo a

las dos que tenemos a mano o a un número manejable de alternativas. Esta puede haber sido la propia estrategia de Pascal. La apuesta es un fragmento de una *Apología* más grande, sin terminar. Por el teísmo cristiano interrumpido por la prematura muerte de Pascal. Cuando observamos otros fragmentos de este trabajo, encontramos que aunque Pascal desdeñó los argumentos filosóficos de la existencia de Dios, abrazó con entusiasmo las evidencias cristianas, como la evidencia de la resurrección de Cristo. Puede ser que pensara sobre la base de tal evidencia que las opciones en vivo podrían reducirse al teísmo cristiano o al naturalismo. Si las alternativas pueden reducirse de esta manera, entonces la apuesta de Pascal se realiza con éxito.

Un buen ejemplo de un argumento pragmático e independiente de la verdad a favor de la creencia teísta se puede encontrar en el ensayo clásico de William James "La voluntad de creer". Escrito en respuesta al pronunciamiento del timbre de WK Clifford de que está mal, siempre, en todas partes y para que cualquiera lo crea. En cuanto a la evidencia insuficiente, James quiere demostrar que a veces estamos justificados pragmáticamente por estar dispuestos a creer algo en ausencia de evidencia de su verdad. En los casos en que no tenemos evidencia preponderante a favor de una creencia, podemos recurrir a consideraciones pragmáticas, James insiste, si y solo si la creencia es para nosotros una opción genuina, es decir, una opción que es viviente, trascendental. y forzado. Una elección viva es aquella que me presenta una creencia a la que puedo dar un consentimiento genuino. Una elección es trascendental si una gran parte depende de ella, Me presenta una rara oportunidad y sus consecuencias son irreversibles. Finalmente, una elección es forzada si no hay opción de permanecer indiferente, si no elegir creer es, en efecto, elegir no creer. James sostuvo que la creencia religiosa cumple con estos criterios. Además, estaba convencido de que la creencia religiosa es beneficiosa en esta vida, independientemente de sus promesas para la próxima. Sus estudios lo convencieron de que los creyentes religiosos son más equilibrados, más felices y más virtuosos que los incrédulos. Independientemente de la verdad de la religión, entonces, la creencia religiosa es beneficiosa y, en vista de tales beneficios, se justifica pragmáticamente. James sostuvo que la creencia

religiosa cumple con estos criterios. Además, estaba convencido de que la creencia religiosa es beneficiosa en esta vida, independientemente de sus promesas para la próxima. Sus estudios lo convencieron de que los creyentes religiosos son más equilibrados, más felices y más virtuosos que los incrédulos. Independientemente de la verdad de la religión, entonces, la creencia religiosa es beneficiosa y, en vista de tales beneficios, se justifica pragmáticamente. James sostuvo que la creencia religiosa cumple con estos criterios. Además, estaba convencido de que la creencia religiosa es beneficiosa en esta vida, independientemente de sus promesas para la próxima. Sus estudios lo convencieron de que los creyentes religiosos son más equilibrados, más felices y más virtuosos que los
incrédulos. Independientemente de la verdad de la religión, entonces, la creencia religiosa es beneficiosa y, en vista de tales beneficios, se justifica pragmáticamente.

4 GARANTÍA SIN EVIDENCIA

El evidencialista podría insistir en que, si bien los argumentos pragmáticos muestran que sostener ciertas creencias, incluidas las creencias religiosas, es beneficioso y, por lo tanto, prudente, sin embargo, eso no demuestra que sostener tales creencias sea epistémicamente permisible, que no se haya violado algún deber epistémico de creer sin evidencia. Uno de los desarrollos más significativos en la epistemología religiosa contemporánea ha sido la llamada epistemología reformada, encabezada y desarrollada por Alvin Plantinga, que ataca directamente la interpretación evidencialista de la racionalidad. La epistemología de Plantinga se desarrolló gradualmente a lo largo de tres décadas, pero la ha articulado completamente en una serie monumental de tres volúmenes *: Warrant: The Current Debate* (1993), *Warrant and Proper Function* (1993) y*Creencia Cristiana Garantizada* (2000). Aquí solo podemos esbozar las líneas generales de su teoría.

Plantinga distingue entre lo que él llama objeciones de facto y de jure a la creencia cristiana. Una **objeción de facto** es una dirigida a la verdad de la fe cristiana; intenta mostrar que las afirmaciones de la verdad cristiana son falsas. En contraste, una **objeción de jure** intenta socavar la creencia cristiana incluso si el cristianismo es, de hecho, verdadero. Plantinga identifica tres versiones de la objeción de jure: que la creencia cristiana es *injustificada,* que es *irracional* y que no está *justificada.* El objetivo de Plantinga es mostrar que todas estas objeciones de jure a la creencia cristiana no tienen éxito, o, en otras palabras, que la creencia cristiana puede mostrarse como injustificada, irracional o injustificada solo si se demuestra que las creencias cristianas son falsas. Por lo tanto, no hay objeción de jure a la creencia cristiana independiente de una objeción de facto.

Plantinga se esfuerza por demostrar esto mediante el desarrollo de un modelo o teoría de creencias cristianas justificadas, es decir, una explicación de cómo es que sabemos la verdad de varias afirmaciones de verdad cristiana. En nombre de su modelo, Plantinga afirma que no es cierto, sino

que (a) es epistémicamente posible, es decir, por lo que sabemos, puede ser cierto; (b) que si el cristianismo es verdadero, no hay objeciones filosóficas al modelo; y (c) que si el cristianismo es verdadero, es probable que algo como el modelo sea verdadero. Así que Plantinga se propone dos proyectos, uno público y uno cristiano: (1) para demostrar que no hay razón para pensar que la creencia cristiana carece de justificación,

Considere, entonces, la objeción de jure a la creencia religiosa, por ejemplo, a la creencia de que Dios existe. Según el evidencialista, incluso si es cierto que Dios existe, uno es injustificado o irracional al creer que Dios existe a menos que uno tenga evidencia que respalde esa creencia. Porque de acuerdo con el evidencialista, uno está racionalmente justificado al creer que una proposición es verdadera solo si esa proposición es fundamental para el conocimiento o se establece por evidencia que en última instancia se basa en tal fundamento. De acuerdo con este punto de vista, dado que la proposición que *Dios existe* no es fundamental, sería irracional creer esta proposición aparte de la evidencia racional de su verdad. Pero, Plantinga pregunta, ¿por qué no puede *existir* la proposición *Dios?*¿Ser parte del fundamento, para que no sea necesaria ninguna evidencia racional? El evidencialista responde que solo las proposiciones que son **adecuadamente básicas** pueden ser parte de la base del conocimiento. ¿Cuáles son, entonces, los criterios que determinan si una proposición es o no básicamente básica? Por lo general, el evidencialista afirma que solo las proposiciones que son evidentes o incorregibles son las básicas (ver cap. 5). Por ejemplo, la proposición *La suma de los cuadrados de los lados de un triángulo rectángulo es igual al cuadrado de la hipotenusa* es evidentemente verdadera. De manera similar, la proposición expresada por la frase "siento dolor" es incorregiblemente cierta, ya que incluso si solo estoy imaginando mi lesión, sigue siendo cierto que siento dolor. Desde la proposición *Dios existe.*no es ni evidente ni incorregible, entonces, según el evidencialista, no es propiamente básico y, por lo tanto, requiere evidencia para creerlo. Creer esta proposición sin evidencia es por lo tanto irracional.

Ahora Plantinga no niega que las proposiciones evidentes e incorregibles sean propiamente básicas, pero sí exige, ¿cómo sabemos que estas son las únicas proposiciones o creencias propiamente básicas? Presenta dos consideraciones para probar que tal restricción es insostenible: (1) Si solo las proposiciones evidentes e incorregibles son adecuadamente básicas, todos

somos irracionales, ya que comúnmente aceptamos numerosas creencias que no están basadas en evidencia y que no son ninguna Auto-evidente ni incorregible. Por ejemplo, crea que el mundo no se creó hace cinco minutos con rastros de memoria incorporados, comida en nuestros estómagos a partir de los desayunos que realmente nunca comimos y otras apariencias de la edad. Seguramente es racional creer que el mundo ha existido por más de cinco minutos, aunque no hay manera de demostrarlo. Los criterios del evidencialista para una basalidad adecuada deben ser erróneos. (2) De hecho, ¿qué pasa con el estado de esos criterios? Es la proposicion*¿Solo las proposiciones que son evidentes o incorregibles son propiamente básicas* y propiamente básicas? Aparentemente no, porque ciertamente no es evidente ni incorregible. Por lo tanto, si hemos de creer esta proposición, debemos tener evidencia de que es verdadera. Pero no hay tal evidencia. La proposición parece ser solo una definición arbitraria, ¡y no muy plausible en eso! Por lo tanto, el evidencialista no puede excluir la posibilidad de que creer en Dios también sea una creencia propiamente básica.

De hecho, Plantinga piensa que la creencia en Dios es propiamente básica, no solo con respecto a la justificación sino también con respecto a la garantía. Para Plantinga, la **justificación** implica la obediencia a los deberes epistémicos de uno o la posesión de una estructura noética sólida de creencias, mientras que la **justificación**es esa propiedad que convierte la mera creencia verdadera en conocimiento cuando se posee en grado suficiente. Plantinga piensa que el teísta no solo está dentro de sus derechos epistémicos al creer en Dios sin evidencia, sino que, en realidad, sabe, aparte de la evidencia, que Dios existe. Para demostrar que tal visión es sostenible, Plantinga introduce su modelo epistemológico de creencia religiosa. Citando la enseñanza de Juan Calvino: “Hay en la mente humana, y de hecho por instinto natural, una conciencia de la divinidad. . . . un sentido de la divinidad que nunca se puede borrar está grabado en las mentes de los hombres " (*Institutos* 1.3.1, 3), Plantinga propone que" existe una especie de facultad o mecanismo cognitivo, lo que Calvin llama *sensus divinitatis*o sentido de la divinidad, que en una amplia variedad de circunstancias produce en nosotros creencias sobre Dios ”.[29] Plantinga también habla del ***sensus divinitatis*** como“ una disposición o conjunto de disposiciones para formar creencias teístas en diversas circunstancias o estímulos que desencadenan el

funcionamiento de este sentido de la divinidad " [.30] Al igual que las creencias perceptivas como" Hay un árbol "no se basan en argumentos de creencias más básicas, sino que surgen espontáneamente en mí cuando estoy en las circunstancias de que un árbol parece estar allí, por lo que la creencia" Dios existe "surge espontáneamente en mí cuando estoy en circunstancias apropiadas, como momentos de culpa, gratitud o admiración por la grandeza de la naturaleza, como resultado del funcionamiento del *sensus divinitatis.*Plantinga enfatiza que la existencia de Dios no se infiere de tales circunstancias (tal argumento sería manifiestamente inadecuado), más bien, las circunstancias forman el contexto en el que opera el *sensus divinitatis* para producir una creencia básica en Dios. Así, la creencia en Dios no es arbitraria; se basa en las circunstancias apropiadas y por lo tanto es adecuadamente básico. Por lo tanto, si tal modelo de creencia teísta es verdadero, el teísta cuya creencia se produce de la manera descrita no viola el deber epistémico de creer y, por lo tanto, está justificado en creer que Dios existe.

Pero el *sabe*que dios existe? A menudo se nos justifica sostener creencias que resultan ser falsas (por ejemplo, el objeto que pensé que era un árbol resulta ser una simulación de papel maché). ¿Nuestra creencia de que Dios existe no es meramente justificada, sino justificada y, por lo tanto, de conocimiento? Que todo depende de lo que sea la orden. En el primer volumen de su trilogía de garantías, Plantinga examina y critica todas las principales teorías de garantías que ofrecen los epistemólogos de hoy, como el deontologismo, la confiabilidad, el coherentismo, etc. Fundamentalmente, El método de Plantinga para exponer la insuficiencia de tales teorías es construir experimentos de pensamiento o escenarios en los que se cumplan todas las condiciones para la garantía estipuladas por una teoría y, sin embargo, en las que es obvio que la persona en cuestión no tiene conocimiento de la proposición de que cree porque sus facultades cognitivas están funcionando mal en la formación de la creencia. Este fallo común sugiere que la garantía racional implica inherentemente la noción del funcionamiento correcto de las facultades cognitivas de uno. Pero esto plantea la pregunta problemática, ¿qué significa para las facultades cognitivas de una persona estar "funcionando correctamente"? Aquí, Plantinga lanza una bomba a la epistemología principal al proponer una explicación

peculiarmente teísta de la garantía racional y el funcionamiento adecuado, a saber, que las facultades cognitivas de una persona funcionan correctamente solo si están funcionando como Dios las diseñó. Resume las condiciones para la autorización de la siguiente manera:

> Este punto de vista se puede expresar en una primera aproximación de la siguiente manera: *S* sabe *p* si (1) la creencia de que *p* se produce en *S* por las facultades cognitivas que funcionan correctamente (trabajando como deberían funcionar, sin ninguna disfunción), (2) el ambiente cognitivo en el que se produce *p* es apropiado para esas facultades, (3) el propósito del módulo de las facultades epistémicas que producen la creencia en cuestión es producir creencias verdaderas (alternativamente, el módulo del plan de diseño que rige la producción de *p*está dirigido a la producción de creencias verdaderas), y (4) la probabilidad objetiva de que una creencia sea verdadera, dado que se produce en esas condiciones, es alta.[31]

Aunque agrega varias calificaciones sutiles, la idea básica de la cuenta de Plantinga es que una creencia está justificada para una persona en el caso de que sus facultades cognitivas, al formar esa creencia, funcionen en un entorno apropiado como Dios las diseñó. Cuanto más firmemente tenga esa creencia la persona en cuestión, más garantía tendrá para él, y si la cree con suficiente firmeza, tendrá suficiente garantía para constituir conocimiento. Con respecto a la creencia de que Dios existe, Plantinga sostiene que Dios nos ha constituido de tal manera que naturalmente formamos esta creencia en ciertas circunstancias; dado que la creencia está formada por facultades cognitivas que funcionan correctamente en un ambiente apropiado, está justificada para nosotros y, en la medida en que nuestras facultades no se vean afectadas por los efectos noéticos del pecado,

Por lo tanto, Plantinga sostiene que, si su modelo es verdadero, la creencia teísta está justificada y justificada. Entonces, ¿está justificada la creencia teísta? Todo depende de si Dios existe o no. Si no lo hace, entonces la creencia teísta probablemente no está justificada. Si lo hace, entonces Plantinga piensa que sí. Porque si Dios existe, entonces nos ha creado a su imagen, nos ama y desea que lo conozcamos y lo amemos.

> Y si eso es así, lo natural de pensar es que nos creó de tal manera que llegaríamos a tener creencias tan verdaderas como que existe una persona tal como Dios. . . . Y si *eso* es así, entonces la cosa natural pensar es que los procesos cognitivos que *no* producen la creencia en Dios están dirigidos por su diseñador en la producción de esa creencia. Pero entonces la creencia en cuestión será producida por las facultades cognitivas que funcionan correctamente de acuerdo con un plan de diseño dirigido exitosamente a la verdad: por lo tanto, tendrá garantía.[32]

La conclusión es que la cuestión de si se justifica la creencia en Dios no es epistemológica, sino más bien metafísica o teológica. La pregunta "no se puede resolver simplemente atendiendo a consideraciones epistemológicas; en el fondo no es meramente una disputa epistemológica, sino una disputa ontológica o teológica ”[.33 De] ello se deduce que no hay objeción de jure a la creencia teísta independiente de la cuestión de facto de si el teísmo es verdadero.

Pero si no hay ninguna objeción de jure a la creencia teísta, ¿qué hay de las creencias específicamente cristianas? ¿Cómo puede uno ser justificado y justificado para mantener el teísmo cristiano? Para responder a esta pregunta, Plantinga extiende su modelo para incluir no solo el *sensus divinitatis,* sino también el testimonio interno o la instigación del Espíritu Santo.

El modelo extendido postula que nuestra caída en el pecado ha tenido consecuencias cognitivas y afectivas desastrosas. El *sensus divinitatis* ha sido dañado y deformado, sus liberaciones silenciadas. Además, nuestros afectos han sido sesgados, por lo que resistimos las liberaciones del *sensus divinitatis que* permanecen, centrados en nosotros mismos y no en los centrados en Dios. Aquí el **testimonio interno** o **instigación del Espíritu Santo.**entra en juego. Dios en su gracia necesitaba encontrar una manera de informarnos sobre el plan de salvación que él ha puesto a su disposición, y ha elegido hacerlo por medio de (1) las Escrituras, inspiradas por él y exponiendo las grandes verdades de la Biblia. Evangelio, (2) la presencia y la acción del Espíritu Santo en la reparación del daño cognitivo y afectivo del pecado, lo que nos permite captar y creer las grandes verdades del Evangelio, y (3) la fe, que es la obra principal de Espíritu Santo producido en los corazones de los

creyentes. Cuando una persona es informada de las grandes verdades del evangelio, el Espíritu Santo produce en él, si está dispuesto, el consentimiento a estas verdades. La instigación interna del Espíritu Santo es, por lo tanto, "una fuente de creencia, un proceso cognitivo que produce en nosotros la creencia en las líneas principales de la historia cristiana".[34]

Según el punto de vista de Plantinga, la instigación interna del Espíritu Santo es el análogo cercano de una facultad cognitiva en el sentido de que también es un "mecanismo" formador de creencias. Como tal, las creencias formadas por este proceso cumplen las condiciones para la garantía: (1) son producidos por procesos cognitivos que funcionan correctamente, (2) el entorno en el que nos encontramos, incluida la contaminación cognitiva provocada por el pecado, es el entorno cognitivo en el que este proceso fue diseñado para funcionar, (3) el proceso está diseñado para producir las verdaderas creencias, y (4) las creencias producidas por ella, a saber, las grandes verdades del evangelio, son de hecho verdaderas, de modo que el proceso se dirige con éxito a producir creencias verdaderas. Por lo tanto, se puede decir que se conocen las grandes verdades del evangelio a través de la instigación del Espíritu Santo.

Debido a que conocemos las grandes verdades del Evangelio a través de la obra del Espíritu Santo, no tenemos necesidad de evidencia para ellos. Más bien, son adecuadamente básicos para nosotros, tanto con respecto a la justificación como a la garantía. Plantinga, por lo tanto, afirma que "de acuerdo con el modelo, las verdades centrales del evangelio se autentican"[35,] es decir, "no obtienen su evidencia o justificación para ser creídas sobre la base probatoria de otras proposiciones. ”[36]

Una vez más, entonces, Plantinga concluye que si el cristianismo es verdadero, entonces probablemente tiene una garantía similar a la que se describe en el modelo. Porque si la creencia cristiana es verdadera, entonces hemos caído en el pecado y necesitamos la salvación.

> Además, la forma típica de apropiarse de esta restauración es a través de la fe, que, por supuesto, implica la creencia. . . en las grandes cosas del evangelio. Si es así, sin embargo, Dios querría que podamos ser conscientes de estas verdades. Y si *eso* es así, lo natural a pensar es

que los procesos cognitivos que producen la creencia en los elementos centrales de la fe cristiana están dirigidos por su diseñador a producir esa creencia.[37]

Mucho más podría decirse acerca de la epistemología religiosa de Plantinga, como su afirmación de que constituye una especie de argumento teísta, ya que no hay una explicación naturalista de la justificación y, en particular, el funcionamiento adecuado está próximo, o su afirmación de que el naturalismo no puede ser afirmado racionalmente. , ya que el naturalista no puede confiar en que sus facultades cognitivas producen creencias verdaderas en oposición a creencias meramente conducentes a la supervivencia; pero lo que se ha dicho proporciona una imagen general de su epistemología.

5 EVALUACIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA RELIGIOSA DE PLANTINGA

¿Qué podría decirse a modo de evaluación de la epistemología religiosa de Plantinga? Se recordará que Plantinga emprendió dos proyectos, uno público y otro privado, cristiano. Su proyecto público fue mostrar que no hay razón para pensar que la creencia cristiana carece de justificación, racionalidad o justificación, aparte de presuponer la falsedad del cristianismo. La objeción más común presentada contra el éxito de este proyecto público es que conduce a un relativismo radical. Si la creencia en Dios o en el cristianismo puede ser propiamente básica, entonces cualquier creencia, según se afirma, como la creencia de Linus en la Gran Calabaza, también puede ser propiamente básica. Ahora, con respecto a la justificación, esta alegación es, de hecho, cierta. Podemos imaginar a alguien colocado en circunstancias en las que la creencia en la Gran Calabaza estaría justificada para él de una manera propiamente básica. Por ejemplo, tal vez los padres de Linus le aseguraron la existencia de la Gran Calabaza, al igual que algunos padres normalmente confiables aseguran a sus hijos la realidad de Papá Noel. Dado que las creencias basadas en testimonios se basan en el análisis de Plantinga de manera básica, se deduce que la creencia de Linus en la Gran Calabaza es, en tales circunstancias, lo suficientemente básica respecto de la justificación. Pero esta admisión es para Plantinga intrascendente. No implica que las creencias extrañas como la creencia en la Gran Calabaza sean adecuadamente básicas para los adultos situados normalmente. Para ser adecuadamente básico con respecto a la justificación, una creencia debe basarse adecuadamente en las circunstancias, y para la mayoría de las personas, la creencia en la Gran Calabaza no lo es. Más importante aún, la creencia en la Gran Calabaza no es, en ningún caso, implícito por la epistemología de Plantinga para ser adecuadamente básico con respecto a la orden. El hecho de que ciertas creencias sean adecuadamente básicas con respecto a la garantía de ninguna manera implica que cualquier creencia seleccionada arbitrariamente también se justifica de esta manera. En el caso

de Linus, el ambiente cognitivo no es apropiado porque le están mintiendo y, por lo tanto, su creencia es injustificada. Por lo tanto, incluso si en la teoría de Plantinga Linus está dentro de sus derechos racionales al creer en la Gran Calabaza, no se sigue que sepa que la Gran Calabaza existe.

Pero, se ha objetado, si los epistemólogos cristianos pueden afirmar legítimamente que sus creencias son apropiadamente básicas, entonces cualquier comunidad de epistemólogos —por ejemplo, los epistemólogos vudú— también puede afirmar legítimamente que sus creencias son apropiadamente básicas, sin importar cuán extraños puedan ser. . Plantinga llama a esta objeción la objeción del "Hijo de la Gran Calabaza". Nuevamente, él admite libremente que la acusación es correcta con respecto a la justificación. Podemos imaginar fácilmente las circunstancias en las que los epistemólogos vudú pueden afirmar legítimamente que sus creencias en el vudú están justificadas de manera básica. La pregunta importante es si podrían afirmar legítimamente que las creencias vudú son adecuadamente básicas con respecto a la garantía. La respuesta a esa pregunta, dice Plantinga, dependerá de lo que entendemos *legítimamente.*Si nos referimos meramente a una razón *justificable,* entonces *,* una vez más, Plantinga admite libremente que podrían hacerlo; pero no ve consecuencias relativistas derivadas de esta admisión. Ser justificado es un estado demasiado fácil de alcanzar para ser de mucha importancia. Los epistemólogos vudú bajo la influencia de un narcótico nativo podrían estar dentro de sus derechos racionales al pensar que las creencias vudú son adecuadamente básicas con respecto a la garantía. Pero ninguna conclusión relativista se sigue de eso. ¿Queremos decir *legítimamente,* entonces, *justificadamente?* Si es así, entonces nada en el modelo de Plantinga implica que los epistemólogos vudú están justificados en su afirmación. Por el contrario, en la medida en que las creencias vudú son incompatibles con el innato *sensus divinitatis,*El modelo de Plantinga implica que los epistemólogos vudú no pueden ser justificados al afirmar que sus creencias son adecuadamente básicas con respecto a la garantía. Así, el modelo de Plantinga no conduce al relativismo.

Curiosamente, Plantinga admite que los practicantes de otras religiones teístas podrían, como los cristianos, argumentar con igual sentido que, digamos, una versión musulmana del modelo de Plantinga es epistémicamente posible, filosóficamente inobjetable dada la verdad del

Islam, y probablemente justificada de una manera similar a lo descrito en el modelo si el islam es verdadero. Pero tal conclusión no apoya el relativismo. Simplemente muestra que no hay objeción de jure a otras religiones teístas independientes de las objeciones de facto a ellos. Quizás aún más significativo, no es el caso que una concesión de este tipo se mantenga para cualquier conjunto de creencias; en particular, no es válido, desde el punto de vista de Plantinga, para el naturalismo. Porque si el naturalismo es verdadero, entonces no es probable que nuestros mecanismos formadores de creencias sean confiables, ya que no están dirigidos a la verdad, sino que están meramente seleccionados para sobrevivir Por lo tanto, aunque los seguidores de otras religiones teístas podrían argumentar de manera convincente en nombre de sus religiones lo que Plantinga argumenta en nombre de la creencia cristiana, no se puede decir lo mismo de lo que, en el mundo académico occidental, es la principal alternativa a la creencia cristiana actual.

¿Qué, entonces, del proyecto privado de Plantinga? ¿Qué tan bien le ha ido en proporcionar una descripción epistemológica de la creencia cristiana desde una perspectiva cristiana? Aquí las reservas deben ser expresadas. El objetivo de este proyecto es mostrar que si el cristianismo es verdadero, entonces el modelo epistemológico extendido de Plantinga o algo parecido es muy probable. Curiosamente, el argumento de Plantinga en apoyo de esta afirmación es sorprendentemente delgado. Toda la intrincada maquinaria relacionada con el funcionamiento adecuado, el entorno cognitivo, el plan de diseño, etc., junto con las descripciones matizadas del *sensus divinitatis*.y la instigación interna del Espíritu Santo, no juega ningún papel en este argumento. De hecho, todo lo que obtenemos es sobre uno o dos párrafos, citados anteriormente, que si Dios existiera, querría que lo conociéramos y, de ese modo, nos proporcionaría un medio para hacerlo. Por lo tanto, si el cristianismo es verdadero, es probable que esté justificado. Pero con esta conclusión, el evidencialista cristiano estaría de acuerdo con entusiasmo, agregando: "Por lo tanto, es muy probable que Dios haya proporcionado evidencia de su existencia de tal manera que todas las personas culpables puedan sacar una inferencia justificada de que Dios existe". A lo sumo, entonces, el argumento de Plantinga muestra que

1. Si la creencia teísta (cristiana) es verdadera, entonces está justificada.

Esta afirmación es neutral con respecto a un modelo evidencialista o plantingiano. Ahora Plantinga también afirma que probablemente es cierto que

2. Si la creencia teísta (cristiana) es verdadera, el modelo o algo similar es correcto.

Pero Plantinga parece no proporcionar ningún argumento en apoyo de esta afirmación. Al reflexionar sobre (1) y (2), uno se pregunta si Plantinga pretende inferir (2) de (1) con la ayuda de la premisa supuesta:

3. Si la creencia teísta (cristiana) está justificada, el modelo o algo similar es correcto.

Por el silogismo hipotético, (2) sigue válidamente de (1) y (3). Ahora Plantinga discute extensamente contra una proposición engañosamente similar a (3), a saber,

4. Si la creencia teísta (cristiana) está justificada, entonces se justifica la creencia en el modelo o algo similar.

Plantinga tiene bastante claro que nuestra creencia teísta cristiana puede estar justificada, pero que tal vez no estemos justificados para creer el modelo. De hecho, para la mayoría de los cristianos (que nunca han leído Plantinga), su creencia teísta cristiana está justificada y, sin embargo, no tienen ninguna garantía para creer en el modelo de Plantinga, del cual ni siquiera han escuchado. Pero mientras Plantinga rechaza (4), parece que debería encontrar (3) inobjetable. De hecho, (3) parece ser la premisa crucial que diferencia la visión de Plantinga de la de los evidencialistas, autoritarios, etc. Pero por lo que podemos decir, Plantinga no proporciona ningún argumento en apoyo de (3).

En ausencia de cualquier argumento filosófico para (3), el cristiano, al evaluar el valor del modelo de Plantinga como un relato de cómo los creyentes están justificados en su creencia cristiana, recurrirá a las Escrituras y la experiencia cristiana para evaluar el modelo. Su aproximación a sus liberaciones. Sin embargo, cuando lo hacemos, el modelo parece necesitar modificaciones importantes.

Tomemos, primero, la postulación de un *sensus divinitatis de* Plantinga . Vale la pena señalar que Plantinga malinterpreta seriamente a

Calvin en este punto. Cuando el reformador francés habló de un sentido innato de la divinidad, se refería a la *conciencia* de Dios, tal como hablamos de un sentimiento de miedo, un sentimiento de presentimiento, o una sensación de ser observado. Pero Plantinga lo lleva a significar una *facultad* cognitiva.similar a nuestro sentido de la vista, o sentido del oído, o sentido del tacto. Nada en Calvin apoya la idea de que tenemos un mecanismo cognitivo innato especial que produce la creencia en Dios. Ahora, como Plantinga nos recuerda, el modelo es de Plantinga, no de Calvin. Pero cuando nos dirigimos a las Escrituras, tampoco encontramos tal sugerencia de una facultad especial del alma que está diseñada para producir creencia en Dios. De hecho, no encontramos en las Escrituras ningún apoyo inequívoco para la noción más débil de Calvino de una conciencia innata de la divinidad (Jn 1: 9 sería un tramo exegético). ¿Qué pasa con la apelación a la experiencia cristiana? La dificultad aquí es que es imposible distinguir experiencialmente entre un *sensus divinitatis* innato y el *testimonium Spiritu Sancti internum*(testimonio interno del Espíritu Santo). La Escritura enseña que el Espíritu Santo trabaja en los corazones de las personas para llevar a la convicción las afirmaciones de la verdad cristiana, tanto en el caso del incrédulo (Jn 16: 7-11) como del creyente (Ro 8: 15-16; 1 Jn 2: 20, 26-27; 3:24; 4:13; 5: 6-10), y cualquier conciencia que uno pueda experimentar de Dios puede ser atribuida de manera tan plausible a la obra del Espíritu como a un sentido innato de la divinidad. Así, la enseñanza de las Escrituras se inclina contra la postulación de un *sensus divinitatis,* y la experiencia cristiana no lo requiere.

¿Qué diremos sobre la doctrina de Plantinga de la instigación interna del Espíritu Santo? Ciertamente, las Escrituras enseñan que hay tal testimonio. Pero nada en las Escrituras apoya la sorprendente afirmación de Plantinga de que el testimonio del Espíritu se da solo en respuesta al pecado humano y la caída. Dado que el pecado apaga la obra del Espíritu Santo, sería sorprendente si Adán, si no hubiera caído en pecado, no hubiera disfrutado de la plenitud y la comunión del Espíritu Santo. De hecho, tenemos motivos convincentes para rechazar el punto de vista de Plantinga a la luz de la vida de nuestro Señor, quien, aunque sin pecado, fue guiado e inspirado por el Espíritu Santo en su ministerio, al igual que los jueces y profetas del Antiguo Testamento en su ministerio. . [38] La interpretación que hace Plantinga del

testimonio del Espíritu Santo se deriva de su doctrina del *sensus divinitatis* como una facultad cognitiva que funciona correctamente antes de la Caída, pero que luego se ve afectada por los efectos noéticos de la Caída, una doctrina que no encuentra apoyo en las Escrituras.[39]

Además, la comprensión de Plantinga de la instigación del Espíritu Santo como un proceso de formación de creencias análogo a una facultad cognitiva es seguramente sospechosa. Es como si hubiera una facultad fuera de mí que formara creencias en mí. Pero como esta facultad o proceso no es mío, al no ser parte de mi equipo cognitivo, entonces literalmente no puede ser verdad que " *he* creído en Dios", lo que contradice tanto la Escritura como la experiencia. Ciertamente, la creencia se forma en mí, pero no soy yo quien la formó y, por lo tanto, no he creído de verdad. Por esta razón, parece preferible interpretar el *testimonium Spiritu Sancti internum*literalmente como una forma de testimonio y por lo tanto sus liberaciones como propiamente básicas, o bien como parte de las circunstancias que sirven para fundamentar la creencia en Dios y las grandes verdades del evangelio y, por lo tanto, nuevamente las creencias formadas en el contexto del testimonio del Espíritu como adecuadamente básico En cualquier caso, somos nosotros, empleando las capacidades ordinarias dadas por Dios del alma, quienes, en respuesta al testimonio del Espíritu o en las circunstancias en que experimentamos su capacidad preventiva de convicción y atracción, creemos en Dios y en las grandes cosas del Evangelio. .

Tal modelo modificado parece ser más adecuado que el modelo original de Plantinga para servir a los cristianos como una descripción de cómo se justifica la creencia cristiana. No obstante, todavía está tan cerca del enfoque de Plantinga que parece correcto que si la creencia cristiana es cierta, es probable que su modelo o algo muy similar sea correcto.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

En la última generación se han hecho grandes avances en la epistemología religiosa. Los desafíos positivistas a la importancia cognitiva de la creencia religiosa están ahora pasados, ya que se ha demostrado que se basan en un criterio de significado que era excesivamente restrictivo y auto refutable.

De manera similar, las afirmaciones de que los ateos y los teístas tienen cargas diferenciales de pruebas, de modo que, ante la ausencia de evidencia preponderante para el teísmo, la presunción es que el ateísmo es verdadero, están obsoletos. La ausencia de evidencia cuenta contra una reclamación de existencia solo si se esperara que la entidad, si existiera, dejaría evidencia de su existencia en exceso de la que tenemos. Este debate ha pasado a la cuestión de lo oculto de Dios. La dificultad del ateo es mostrar por qué el Dios cristiano no debe, como lo declara la Biblia, esconderse de ciertos incrédulos.

Los argumentos pragmáticos para el teísmo pueden ser dependientes de la verdad, como en el caso de la apuesta de Pascal, o independientes de la verdad, como en el caso de la voluntad de creer de James. Tales argumentos, si tienen éxito, muestran que la creencia teísta puede ser prudente.

La epistemología reformada, cuyo principal exponente es Alvin Plantinga, ataca directamente al evidencialismo. Plantinga proporciona un modelo epistemológico para mostrar que no hay ninguna objeción de jure a la creencia cristiana y para proporcionar una explicación de la creencia cristiana justificada. Afirma que su modelo es epistémicamente posible, filosóficamente injustificable dada la verdad del cristianismo y probablemente verdadero si el cristianismo es verdadero, afirmaciones que también podrían ser argumentadas de manera convincente por los adherentes de ciertas religiones teístas no cristianas, pero no por los naturalistas. El modelo apela a una facultad cognitiva, el *sensus divinitatis,*para explicar cómo la creencia en Dios es adecuadamente básica con respecto tanto a la justificación como a la garantía, siendo analizada esta última en términos del

correcto funcionamiento de nuestras facultades cognitivas. Para explicar cómo la creencia cristiana fundamental es igualmente básica, el modelo apela al testimonio del Espíritu Santo a las verdades enunciadas en las Escrituras y su instigación interna de fe en el creyente.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

objeción de facto objeción
de jure
evidencialismo
principio de utilidad esperado principio de
falsificación
ocultamiento de Dios
testimonio interno (o instigación) del Espíritu Santo
justificación
lógico positivismo
apuesta de Pascal
argumento
pragmático justificación pragmática
presunción de ateísmo
apropiadamente
sensus básico *divinitatis*
teológico racionalismo racionalidad
dependiente de la
verdad argumento independiente de la verdad argumento
principio de verificación
orden

PARTE III

METAFÍSICA



8

¿QUÉ ES LA METAFÍSICA?

Ya que estamos buscando este conocimiento, debemos preguntarnos qué tipo son las causas y los principios, cuyo conocimiento es la Sabiduría.

ARISTOTLE METAFÍSICA 982[A] 5

Lo que se puede ver es temporal, pero lo que no se puede ver es eterno.

2 CORINTIOS 4:18

Que todo depende de lo que es el significado de "es".

WILLIAM JEFFERSON CLINTON

1. INTRODUCCIÓN

La metafísica tiene un problema de relaciones públicas. Cuando algunas personas escuchan la palabra, es probable que piensen en un área determinada de la librería en el centro comercial donde se obtienen libros sobre el movimiento de la Nueva Era, la proyección astral y la cocina oriental a base de hierbas. Es probable que otros piensen que la metafísica es pura especulación intelectual sobre un tema cuando la ciencia no puede darnos una respuesta a nuestras preguntas sobre ese tema. Por muy populares que sean, ninguna de estas opiniones es precisa. La metafísica tiene una larga y distinguida historia con algunos de los más grandes pensadores de todos los tiempos: Platón, Aristóteles, Agustín, Boecio, Aquino, Descartes, Leibniz, Locke y muchos otros. Junto con la lógica y la epistemología, la metafísica es la parte más básica de la filosofía. Y la metafísica ha sido el antiguo amigo de la teología.

El término *metafísica* se utilizó por primera vez como título para un grupo de obras de Aristóteles (384-322 aC). Un conjunto de sus escritos fue sobre "las cosas de la naturaleza" y se llamó *Física.* Otro conjunto de obras (que el propio Aristóteles nunca nombró) fue llamado "los libros después de la *Física* " *(ta meta ta physica)* por algunos editores antiguos que recopilaron y editaron sus escritos en el primer siglo antes de Cristo. Así, la *metafísica* originalmente significó "después de la *Física* " y, aunque la reflexión metafísica existía antes de Aristóteles, el título se usó por primera vez de la manera que acabamos de mencionar, y desde entonces ha continuado refiriéndose a cierta rama de la filosofía.

Es difícil, si no imposible, llegar a una definición adecuada de metafísica. Por lo general, se caracteriza por el estudio filosófico de la naturaleza del ser o la realidad y las categorías o tipos de cosas fundamentales que son reales. Esta definición es adecuada para captar gran parte de lo que se hace en metafísica. Las preguntas metafísicas típicas son estas: ¿Cuál es la diferencia entre lo existente y lo que no existe? ¿La realidad

es una o muchas? ¿Existen objetos abstractos que existen pero no son espaciales y temporales? ¿Hay sustancias y, en caso afirmativo, cuáles son? ¿Somos libres o decididos? ¿Es la materia real y, si es así, qué es? ¿Tienen los humanos mente y cuerpo? ¿Es la propiedad de ser rojo real y, si es así, cuál es? ¿Dónde está?

Un problema metafísico suele ser un enigma sobre algún tipo de problema final expresado en una pregunta como una de las siguientes:

1. ¿Cómo podría haber *x* 's, dado que ciertas cosas son así?
2. ¿Cómo podría no haber *x* 's, dado que ciertas cosas son así?

Los ejemplos de (1) incluyen, ¿cómo podría haber seres vivos, dado que todo en el universo es materia? ¿Cómo podrían existir los valores, dado que todo lo que existe debe existir en algún momento en el espacio y el tiempo? Los ejemplos de (2) incluyen, ¿cómo podría no haber objetos abstractos llamados números, dado que las declaraciones de aritmética (2 + 4 = 6) son necesariamente verdaderas? ¿Cómo podría no haber un alma, dada la existencia de la libertad de la voluntad?

Estas preguntas deberían dar al lector una idea de los tipos de problemas que abordan los metafísicos. En el resto de este capítulo, veremos las ramas principales de la metafísica y examinaremos algunas pautas generales que se utilizan a menudo en la investigación metafísica. Las páginas finales del capítulo analizarán brevemente un debate importante en metafísica para ilustrar un tipo de disputa metafísica que ha existido desde al menos la época de Platón: el debate entre naturalistas y ontólogos sobre la existencia de **entidades abstractas** (por ejemplo, , propiedades, números, proposiciones, conjuntos, relaciones).

2 PRINCIPALES RAMAS DE METAFÍSICA

La metafísica es el estudio filosófico del **ser** o la realidad. Para ayudar a aclarar este problema, considere las siguientes oraciones:

1. Sócrates es real.
2. Sócrates es el maestro de platón.
3. Sócrates es humano.
4. Sócrates es blanco.
5. Sócrates es piel y hueso.

Cada una de estas oraciones utiliza un sentido diferente de la palabra *es*. Parte de la investigación metafísica es la tarea de distinguir estos sentidos diferentes y decir algo útil sobre cada uno de ellos. La oración (1) usa un *es* de ser o existencia. Afirma que Sócrates existe. Este sentido de "ser" plantea la pregunta, ¿qué es existir o no existir? ¿De qué se trata algo que explica su existencia? La oración (2) usa un *es* de **identidad** . Dice que Sócrates es idéntico a, es lo mismo que el maestro de Platón. Esto plantea otra pregunta: ¿Qué significa para algo *x* y algo *y*ser lo mismo? ¿Qué es para que algo sea idéntico a sí mismo y diferente de todo lo demás?

La oración (3) emplea una *es* de **predicación esencial** . Dice que ser humano es la **esencia misma** de Sócrates. Esto plantea la pregunta, ¿qué significa decir que algo (ser humano) es la esencia de otra cosa (Sócrates)? ¿Las cosas realmente tienen esencias y, de ser así, cuáles son? La oración (4) contiene una *es* de **predicación accidental** . Dice que Sócrates tiene una propiedad, siendo blanco, que está "presente en" él. Esto plantea la cuestión de si existen propiedades y, en caso afirmativo, ¿cuáles son? ¿Hay una distinción entre propiedades esenciales y accidentales? ¿Se relaciona la humanidad con Sócrates de una manera diferente a la forma en que la blancura se relaciona con Sócrates? Finalmente, la oración (5) usa un *es*De **constitución** , a veces se le llama **parte-totalidad** *es.* Dice que Sócrates es un todo con piel y huesos como partes. Sócrates está constituido

por estas partes. Esto plantea la cuestión de si las partes son diferentes de las propiedades. ¿Puede algo perder partes y seguir siendo lo mismo?

Estas cinco oraciones y las preguntas que surgen forman el área más básica de la investigación metafísica. Los filósofos han reflexionado sobre ellos durante algún tiempo, y sus reflexiones han llevado a algunas ramas de la metafísica ampliamente aceptadas. Las dos divisiones principales de la metafísica son la ontología general (a veces simplemente llamada ontología) y la metafísica especial. Echemos un vistazo a estos en orden.

2.1 ONTOLOGIA GENERAL

La ontología general es el aspecto más básico de la metafísica, y hay tres tareas principales que conforman esta rama del estudio metafísico. Primero, la ontología general se enfoca en la naturaleza de la existencia misma. ¿Qué es ser o existir? ¿Es la existencia una propiedad que algo tiene? ¿Existe la nada en sí misma en algún sentido? ¿Hay una sensación de ser tal que los objetos ficticios como el unicornio Pegaso hayan existido aunque no existan? La naturaleza de la existencia será parte del enfoque del capítulo nueve.

Segundo, en la ontología general estudiamos los principios generales del ser, características generales que son verdaderas de todas las cosas. Filósofos medievales utilizaron el término**trascendentales.**para representar todas aquellas características que caracterizan todos los diferentes tipos de entidades que existen. Las nociones de existencia, unidad, verdad y bondad han sido tomadas por algunos como ejemplos de un trascendental. Todo lo que es, digamos un átomo de carbono, una persona, un número o la propiedad de ser verde, es tal que existe, es una unidad (es decir, es una entidad en algún sentido) y es verdadero y bueno. En el capítulo nueve, investigaremos una característica de la realidad: la naturaleza de la identidad. Todo lo que sea idéntico a sí mismo y diferente de todo lo demás. El estudio de la naturaleza de la identidad puede clasificarse como parte de la ontología general, ya que la identidad es un rasgo trascendental de todas las entidades que existen.

Tercero, la ontología general incluye lo que se llama **análisis categorial** . Es posible clasificar o agrupar cosas que existen de varias maneras, desde tipos muy específicos hasta muy amplios de clasificación. Por ejemplo, considere un perro marrón claro, Spot, parado a la izquierda de un escritorio. El perro en sí puede clasificarse de formas más amplias y más amplias de acuerdo con el siguiente esquema: un perro individual, un mamífero, un animal, un ser vivo, una sustancia. El color del perro se puede clasificar de esta manera: marrón claro, marrón, una propiedad visible, una propiedad. La relación entre Spot y el escritorio se puede agrupar de la siguiente manera: a la izquierda de, una relación espacial, una relación.

En el ejemplo que acabamos de mencionar, las **categorías** últimas utilizadas son las de sustancia, propiedad y relación. Un conjunto de categorías es una recopilación de las clasificaciones más amplias y definitivas de todas las entidades existentes, de manera tal que (1) cada entidad se ajuste a una categoría específica y (2) las categorías tomadas como grupo nos permitirán clasificar todas las entidades. Un conjunto de categorías es un conjunto de clasificaciones mutuamente excluyentes y exhaustivas de todas las entidades. Un conjunto de categorías se excluye mutuamente en el sentido de que una categoría dada tendrá una característica distintiva que establece las entidades en esa categoría y las hace distintas de las entidades en las otras categorías. Un conjunto de categorías es exhaustivo en el sentido de que todas las entidades (excepto las trascendentales) encajarán en una de las categorías.

Tenga en cuenta que el ejemplo de Spot incluye grupos cada vez más altos que son cada vez más inclusivos. Por ejemplo, a medida que se pasa de marrón claro a marrón a propiedad visible a propiedad, se pasa de una clasificación menos inclusiva a una clasificación más amplia, más inclusiva o más general. A veces, la relación entre una clasificación más alta, más amplia y más baja, más específica se llama una relación **género-especie** . Aquí hay algunos ejemplos de relaciones género-especie: ser una propiedad visible o ser marrón; ser una forma o ser un cuadrado; Ser un sonido o ser la nota C; ser una relación espacial o estar encima de.

En cada caso, el género es más amplio que la especie. De hecho, una forma tradicional de ver la distinción género-especie (que se remonta a Aristóteles) toma la especie como una forma en que el género puede existir. Puede haber un ejemplo de un género sin una especie en particular (por ejemplo, alguna entidad puede ser una propiedad visible sin ser marrón, por ejemplo, al ser la propiedad en verde), pero no puede haber un caso de una especie en particular sin el género que se encuentra arriba. presente también (por ejemplo, si Spot tiene la propiedad de ser marrón, Spot también tiene la propiedad de ser una propiedad visible).

Una de las tareas de la ontología general es formular una clasificación categorial de la realidad y estudiar las características de cada categoría final que la hace única. En ontología general, también estudiamos los diversos géneros y especies que forman la jerarquía de clasificación dentro de cada

categoría final. Un conjunto de categorías de seres puede ser muy útil para aclarar y ayudar a resolver varios problemas filosóficos.

Por ejemplo, muchos filósofos han notado que una marca distintiva de la mente es la **intencionalidad** . A grandes rasgos, la intencionalidad es la bondad de la mente. Para cada estado mental (por ejemplo, un estado de esperanza, pensar, creer, temer, desear), ese estado es siempre un estado de algo que está más allá de él (y esto es cierto incluso si el objeto del estado mental no existe, digamos, cuando alguien le tiene miedo a Zeus). Una pregunta interesante y muy importante que podemos hacer acerca de la intencionalidad es esta: ¿Es la intencionalidad una propiedad o una relación? Esta pregunta enfoca la atención en cómo debemos entender y clasificar la intencionalidad en sí misma. En el capítulo diez, veremos dos categorías importantes de ser: sustancia y propiedad.

En la historia de la filosofía, ha habido varias opiniones sobre la naturaleza de las categorías, es decir, sobre a qué se refiere un conjunto de categorías. Sin embargo, Aristóteles e Immanuel Kant representan dos escuelas principales de pensamiento acerca de las categorías. Según Aristóteles, hay diez categorías básicas de la realidad: sustancia, cantidad, calidad, relación, lugar, tiempo, postura, estado, acción y pasividad. Estas diez categorías para Aristóteles pueden, a su vez, entenderse como que toman la categoría de sustancia como fundamental o básica y las otras nueve categorías como formas diferentes en que una sustancia puede ser modificada o calificada. Por ejemplo, la sustancia, Spot, puede ser de 25 libras, marrón y así sucesivamente.

Lo que es más crucial para la visión de Aristóteles de las categorías, sin embargo, no es la naturaleza precisa o el número de sus clasificaciones. Más bien, lo que tiene una importancia central en el enfoque de Aristóteles de las categorías es que las tomó para darnos divisiones reales en el mundo real en sí mismo tal como existe "por ahí", es decir, ya que es en sí mismo independiente del pensamiento o lenguaje humano. Para él, las categorías son las divisiones más amplias y reales del ser.

Para Kant, las categorías (enumera doce de ellas en *La Crítica de la razón pura*) no son divisiones del mundo tal como son en sí mismas (llamó a esto el **mundo nouménico**), sino que expresan las divisiones del mundo tal como aparecen. a nosotros como sujetos conocedores (llamó a esto el **mundo fenomenal**). Así, las categorías de Kant expresan las diferentes formas en

que los sujetos conocedores organizan y clasifican el mundo de su experiencia sensorial. Una categoría kantiana es una división más amplia del mundo fenoménico, el mundo sensorial tal como lo experimentamos nosotros. Por lo tanto, según Kant, un estudio de las categorías no nos dice acerca de las divisiones reales en el mundo como lo es en sí mismo. Más bien, nos da una idea de cómo nosotros, como sujetos sensitivos y conocedores, debemos dividir el mundo de la experiencia sensorial para que podamos conocerlo.

No podemos entrar en el debate aquí en cuanto a qué visión de las categorías es correcta. Parte de este debate involucra temas en la epistemología, especialmente el escepticismo, la naturaleza de la percepción y la adecuación del posmodernismo y varias formas de deconstrucción. Algunas de estas cuestiones se abordan en la segunda parte de este texto. Basta decir aquí que creemos que los mejores argumentos filosóficos, así como la forma más razonable de entender la teología cristiana, implican que Kant estaba equivocado acerca de las categorías. Ya sea que estemos en lo cierto o no, sin embargo, abordaremos nuestro estudio de algunas categorías en los próximos capítulos de una manera que esté de acuerdo con el espíritu de los puntos de vista de Aristóteles: tomaremos las categorías que se discutirán como categorías reales. Del mundo externo tal como es en sí mismo.

Además del debate sobre cómo entender cuáles son las categorías en sí, ha habido una división de opiniones sobre la identidad exacta y el número de las categorías últimas de ser. Aristóteles pensó que había diez categorías principales, siendo la categoría de sustancia la más básica. Otros, por ejemplo, los **filósofos de procesos** , recurren a un conjunto diferente de categorías, siendo la categoría "evento" la más básica. Otros filósofos han enumerado otras categorías según sea necesario para dar sentido a la realidad. Como ya se mencionó, veremos solo dos categorías: sustancia y propiedad. Pero uno debe recordar que algunos filósofos rechazan estas categorías mientras que otros aceptan pero les agregan categorías adicionales.

2.2 METAFISICOS ESPECIALES

Además de la ontología general, una segunda área de estudio en metafísica se llama metafísica especial. En **la metafísica especial** , hay dos tipos diferentes de preocupaciones a la vista. Primero, está el estudio de temas específicos de especial interés: ¿Hay un alma o una mente? ¿Los humanos son libres o determinados? ¿Existe tal cosa como la identidad personal, es decir, las personas siguen siendo las mismas a través del cambio o son las personas mejor vistas como una serie de eventos llamados etapas de la persona? ¿Existe tal cosa como causación?

En segundo lugar, está la aclaración metafísica de segundo orden y la investigación de otros campos de estudio, por ejemplo, sociología, biología, física y psicología. Aquí, el metafísico hace preguntas como, ¿hay electrones y, si es así, cuáles son? ¿Los grupos sociales existen como conjuntos que son "más que" la suma de sus partes? Y así. Debe quedar claro que existe un orden entre la ontología general y la metafísica especial. Los problemas de la metafísica especial deben abordarse después de que se haya trabajado en ontología general. A la luz de las posiciones que uno adopta en ontología general, se tendrán más herramientas conceptuales para trabajar en los temas de la metafísica especial. Por ejemplo, si alguien dice que un átomo de carbono es una sustancia, los conocimientos de la ontología general ayudarán a aclarar cómo se debe o no entender esto.

3 MÉTODOS DE APROXIMACIÓN EN METAFÍSICOS.

Cuando hacemos investigación metafísica, ¿cómo debemos proceder? ¿Qué metodología debemos emplear? Desafortunadamente, no hay un acuerdo general entre los filósofos sobre cómo responder a estas preguntas, y de hecho, la visión de uno sobre la metodología en metafísica dependerá, al menos en parte, de las posiciones de uno sobre soluciones generales a las preguntas filosóficas.

Por ejemplo, algunos filósofos son **naturalistas** filosóficos que sostienen que la realidad está agotada por el mundo espaciotemporal de los objetos físicos abrazados por nuestras mejores teorías científicas. Desde su punto de vista, la ciencia es el enfoque principal para investigar el mundo, no la filosofía. Muchos de los que abrazan este tipo de naturalismo consideran que el papel de la metafísica es aclarar nuestro uso del lenguaje, especialmente el uso del lenguaje científico. La metodología del metafísico es tomar teorías científicas, analizar y clarificar el uso de términos metafísicos dentro de esas teorías, y formular una visión del mundo basada en esas teorías. La metafísica no es el estudio de la realidad —la ciencia es— sino de nuestra conversación, especialmente la conversación científica de la realidad. En esta visión, **el análisis lingüístico.**Es la principal herramienta del filósofo comprometido en la metafísica. Él o ella analizará y aclarará el uso por parte de los científicos de los términos *sustancia* y *propiedad* en oraciones como "el carbono es una sustancia con tales y tales propiedades".

Desafortunadamente, este enfoque es equivocado. Que *es* una parte de la metafísica a analizar y clarificar nuestro uso del lenguaje, incluyendo el lenguaje científico. Sin embargo, no hay una buena razón para limitar la investigación metafísica de esta manera, especialmente cuando nos damos cuenta de que la ciencia presupone doctrinas filosóficas y metafísicas (véanse los capítulos 15-18). Así, la metafísica es conceptualmente anterior a la ciencia, no al revés. La ciencia puede ofrecer ayuda a la metafísica de varias maneras, pero la ciencia no puede dictarle al metafísico lo que debe creer

sobre la realidad o sobre los métodos que se utilizarán en la metafísica. Además, el lenguaje (incluido el lenguaje científico) existe. Por lo tanto, la metafísica no puede reducirse al lenguaje porque el lenguaje mismo es parte del estudio metafísico.

A pesar del hecho de que no hay métodos de enfoque generalmente aceptados en la metafísica, todavía es posible establecer algunas pautas generales que deben seguirse en la metafísica a menos que haya una buena razón para dejarlas de lado. Éstos son algunos de ellos:

1. El estudio metafísico debe comenzar con y tener en cuenta las cosas que ya sabemos o tenemos razones para creer que son verdaderas antes de comenzar a hacer la metafísica. La metafísica está arraigada en el asombro y la perplejidad acerca de lo que sabemos o tenemos razones para creer, y es un intento de analizar, aclarar y explicar esos elementos de conocimiento y creencia racional. Hay al menos cuatro fuentes de estas creencias. Primero, la metafísica se enfoca en lo que sabemos del uso crítico del sentido común. Con esto queremos decir que nuestras creencias de sentido común, cuando somos "críticos" de ellas en el sentido de ser conscientes de ellas, reflexionando cuidadosamente sobre ellas, viendo si tienen sentido y resisten el escrutinio, proporcionan material para el estudio metafísico. Por ejemplo, parece ser un elemento de sentido común crítico que, por ejemplo, una manzana es rojo y dulce. El enrojecimiento de la manzana es real, es diferente de la dulzura de la manzana y es el color de la superficie de la manzana. La metafísica trata de dar cuenta de este elemento de sentido común. El sentido común crítico puede, por supuesto, ser incorrecto, pero se debe confiar en él a menos que haya una buena razón para abandonarlo. La carga de la prueba funciona en nombre del sentido común crítico, no en su contra por al menos tres razones. Por un lado, simplemente, de hecho, sabemos muchas de las cosas que nos ofrece el sentido común crítico. Además, gran parte del objetivo de la metafísica está arraigado en el asombro y la confusión sobre las cosas que tenemos para creer en el sentido común crítico. Finalmente, el teismo cristiano implica que, en general, podemos confiar en que nuestras diversas facultades nos darán creencias verdaderas y racionales, y estas creencias son parte del núcleo del sentido común. En la medida en que se pueda demostrar que una idea del sentido

común es el resultado de un adoctrinamiento cultural, hasta ese punto es sospechoso (aunque, por supuesto, todavía podría ser cierto).

Segundo, debemos usar nuestro conocimiento del cristianismo para ayudarnos a hacer la metafísica en al menos tres formas. Primero, ciertas verdades en teología requieren un estudio metafísico para ayudar a aclararlas. La doctrina de la Trinidad ilustra esto. En segundo lugar, las verdades del cristianismo se pueden utilizar como conocimiento de fondo para guiarnos a rechazar ciertas posiciones metafísicas y buscar razones adicionales e independientes para ese rechazo. Si consideramos que el fisicismo es la idea de que un ser humano es simplemente un objeto material, nada más ni nada menos, entonces la enseñanza del Antiguo y Nuevo Testamento sobre el alma, entendida de forma exegética de la manera más natural y acorde con la historia del Iglesia, nos llevará a rechazar el fisicalismo como falso e irrazonable, y haremos metafísica para encontrar razones adicionales e independientes para nuestra comprensión de la visión cristiana. Esto puede, por supuesto, ser abusado. Por lo tanto, debemos tener cuidado de haber comprendido la enseñanza cristiana sobre el tema con cuidado y con un sentido de integridad con respecto a las opciones genuinas dentro de la teología ortodoxa. Pero la teología sigue siendo una fuente importante de proposiciones para hacer metafísica.

Finalmente, la teología cristiana puede eliminar ciertas barreras intelectuales que obligan a algunos pensadores a adoptar posiciones en la metafísica de manera unilateral. En estos casos, el filósofo cristiano puede ser más abierto que su contraparte secular a ver ambos lados de una disputa. Por ejemplo, los filósofos que sostienen el fisicismo como una cosmovisión metafísica no pueden abarcar la existencia de objetos abstractos (entidades no físicas que no existen en el espacio o el tiempo) como los números porque no son materiales. El filósofo cristiano puede estar abierto a abrazar la existencia de números como objetos abstractos o a rechazarlos, ya que no está obligado a hacer metafísica a la luz del fisicismo. Por otro lado, la enseñanza cristiana puede introducir problemas metafísicos propios. Por ejemplo, si existen objetos abstractos como números, entonces, dado que no están ni en el tiempo ni en el espacio, no surgieron en un momento del tiempo. Esto significa que no se crearon de la misma manera que se crearon los árboles y los ríos, por lo que el filósofo cristiano que abraza entidades abstractas debe armonizar su existencia con la doctrina de Dios como creador de todo.

Además del sentido común crítico y la enseñanza cristiana, nuestro conocimiento de nosotros mismos es una tercera fuente importante de información para la metafísica. Una descripción cuidadosa de nuestra conciencia de nosotros mismos, por ejemplo, de que parecemos ser seres continuos y perdurables que son distintos del resto del mundo (el escritorio de uno no es parte de uno mismo), que somos conscientes, que tomamos decisiones, tener creencias y experiencias sensoriales, podría (al menos) posiblemente sobrevivir a la muerte de nuestros cuerpos, etc., nos puede dar una idea de la metafísica. Cualquier sistema metafísico amplio debe tener en cuenta lo que tenemos razones para creer acerca de nosotros mismos.

Una fuente final de creencias para la reflexión metafísica es la información confiable de otros campos de estudio. Si un profesor de negocios afirma que las corporaciones tienen responsabilidad moral, ¿significa esto que existen corporaciones? Si el yo puede "dividirse" en operaciones cerebrales o en casos de personalidad múltiple, ¿podemos seguir dando sentido al alma como una entidad unificada? Si los organismos vivos evolucionaron, ¿podemos seguir creyendo que tienen naturalezas? En casos como estos, otras disciplinas proporcionan material para el estudio metafísico. Sin embargo, tenga en cuenta que las preguntas como estas son principalmente preguntas metafísicas, no principalmente cuestiones de neurofisiología, etc. Los intentos de responderlos requerirán un tratamiento cuidadoso por parte de los filósofos capacitados en metafísica que intentan prestar atención genuina a los hechos reales presentes en otros campos de estudio. Metafísica*Se* preocupa por los hechos. Pero lo que es más importante, es la preocupación distintiva de la metafísica que interpretamos correctamente esos hechos de una manera filosófica.

2. Indique el problema metafísico que está tratando de resolver y lo que da origen al problema. Por ejemplo, dos rosas parecen tener el mismo olor. El problema se convierte en este: ¿Cómo puede cada rosa tener el mismo olor? ¿Eso significa que el olor específico está en ambas rosas al mismo tiempo? ¿Cómo puede ser algo en más de una cosa a la vez? Por otro lado, si cada rosa tiene su propio olor, ¿cómo debemos tener en cuenta el hecho de que el olor parece ser el mismo en ambas rosas? Si decimos que el olor de una rosa se parece exactamente al olor de la otra, ¿no significa esto que las

rosas se parecen entre sí en que tienen el mismo olor (ya que no se parecen entre sí, digamos, en color o forma)?

Una vez que se haya planteado el problema, haga una lista de las diferentes alternativas metafísicas al problema, junto con las suposiciones hechas por cada alternativa, dibuje las implicaciones de cada alternativa y vea cuál es la más razonable. En el ejemplo sobre las rosas, dos alternativas serían que las rosas tengan el mismo olor o que cada una tenga su propio olor que se parece exactamente al olor de la otra. El supuesto de la primera alternativa es que las propiedades como un olor rosado específico pueden estar en más de una cosa a la vez y la segunda alternativa lo niega. En cualquier estudio metafísico, es importante establecer las implicaciones que se derivan de aceptar o negar que algo es real. En el diálogo de Platón, *Parménides.*136a, Platón nos recuerda a través de los labios de Parménides: “Si quieres ejercitarte a fondo, no debes simplemente hacerte la suposición de que tal o cual cosa *es* y luego considerar las consecuencias; También debes suponer que *no es* lo mismo . "Si negamos que las propiedades, la verdad, Dios, la libertad, el alma u otras entidades son reales, ¿qué se sigue de esta negación? ¿Qué sigue de abrazar su realidad?

3. Usa los ***experimentos mentales*** *como fuentes de contraejemplos para argumentos metafísicos.* En metafísica, estamos interesados principalmente en lo que debe ser algo, no en lo que simplemente sucede por accidente. Por ejemplo, el número dos debe ser parejo, pero resulta ser el número favorito de tío Larry. Una vez más, todos los seres humanos individuales necesariamente tienen la propiedad de ser humanos, pero también todos tienen la propiedad de nacer en la tierra. En cada caso (ser uniforme y ser humano), la información anterior es más central para la metafísica que la segunda. El estudio metafísico busca descubrir qué números, causas, mentes, valores, propiedades y demás *deben* ser. ¿Cuál es su propia naturaleza y esencia?

Este aspecto sobre la metafísica conduce a una visión sobre el papel de los experimentos mentales como fuentes de contraejemplos para evaluar afirmaciones metafísicas. Para comprender esta idea, necesitamos introducir la noción de algo que se llama un mundo posible. Cuando algunos filósofos hablan de la existencia de varios mundos posibles, quieren describir universos paralelos alternativos que son igualmente reales. Esto no es lo que

entendemos por un mundo posible. Nuestro uso de la noción de un mundo posible se puede aclarar de la siguiente manera. El **mundo real**, el mundo real de todas y las únicas entidades que existen, se puede describir mediante una conjunción de todas y solo las verdaderas proposiciones. Por ejemplo, la proposición *Hay cabras en Virginia* es una proposición que describe verdaderamente el mundo real, pero*Hay unicornios en Nebraska* no. El mundo real es el mundo que Dios realmente creó (también incluye a Dios mismo). Un **mundo imposible** es un mundo que no puede existir; La conjunción de proposiciones que lo describen incluye una proposición lógicamente imposible. Tal mundo es uno que Dios no podría hacer. No podría existir un conjunto concebible de circunstancias para hacer de este mundo una realidad. Por ejemplo, un mundo con círculos cuadrados en Misuri es un mundo imposible. Un **mundo posible**Es un mundo cuya descripción no incluye una proposición lógicamente imposible. Un mundo posible es un mundo que Dios podría crear, es un mundo que podría haber existido aunque no lo sea. Por ejemplo, un mundo con unicornios en California no es el mundo real (¡esperamos!), Pero es un mundo posible.

Ahora, en metafísica, un filósofo a menudo argumentará que alguna entidad *P no* es realmente nada más que *Q.* Por ejemplo, el calor no es nada más que el movimiento de las moléculas, la mente no es nada más que el cerebro, el color rojo realmente no es más que el La palabra *rojo que* se usa de un objeto o, quizás, rojo es solo una cierta longitud de onda de la luz. En otras ocasiones, un filósofo argumentará que *C* es la esencia misma de *D,* es decir, que *D* no podría existir sin la existencia de *C* y que es la naturaleza misma de lo que *D*es. Por ejemplo, algunos han afirmado que la esencia misma del número dos es ser el número par más pequeño y mayor que uno, la naturaleza de la cuadratura es ser una forma, la esencia de ser una persona es ser un objeto material y la La esencia de la existencia se encuentra en un lugar en el espacio y el tiempo.

En cada uno de los ejemplos citados, podemos probar la propuesta que ilustra utilizando un experimento mental para sugerir un **contraejemplo** que sea contrario a la propuesta en cuestión. Estos experimentos mentales pueden verse como intentos de establecer un mundo posible donde uno puede tener *P* pero no *Q* o *Q,* pero no *P.* Por ejemplo, si hay un mundo posible donde hay mentes sin cerebro (digamos en una forma de existencia sin cuerpo)) o cerebros sin mentes (un mundo zombie), entonces la propuesta de

que las mentes no son más que cerebros es falsa. Además, si *C* se ofrece como la naturaleza misma de *D,* entonces cada mundo donde *D* existe, *C*Debe existir también. Si podemos declarar un mundo posible donde *D* existe sin *C,* entonces *C* no puede considerarse la esencia de *D.* Si *C* es el "número favorito de tío Larry" y *D* es el número dos, entonces podría haber un mundo donde *D* (el número dos) existe pero *C* no (en los mundos donde el tío Larry está muerto o odia el número dos). Este mundo posible es un **contraejemplo** de la propuesta en cuestión.

4. En metafísica, al igual que con otras formas de conocimiento en general, no estamos obligados a operar dentro de los límites de la experiencia sensorial. Los defensores de formas fuertes de empirismo afirman que todo el conocimiento se limita a lo que puede ser directa o indirectamente probado por experiencias sensoriales de los cinco sentidos. A los defensores de formas fuertes de empirismo nunca les ha gustado la metafísica y por una buena razón. No hay casi ningún problema de interés en la metafísica cuya solución se pueda afirmar o fundamentar únicamente dentro de los confines del empirismo fuerte. La conclusión que se deriva de esto no es que la metafísica sea una ilusión o mera especulación, sino que un empirismo fuerte es una epistemología inadecuada para explicar lo que podemos saber en general, especialmente para el conocimiento metafísico.

No solo se limita indebidamente a limitar lo que podemos saber en metafísica o en cualquier otro lugar a los límites de la experiencia sensorial, sino que también es un obstáculo para el desarrollo de la fe. En *The Screwtape Letters,* CS Lewis hace que el demonio Screwtape recuerde a Wormwood, su "ternero menor", cómo evitar que su "paciente" humano se convierta en cristiano. Screwtape advierte a Wormwood que no discuta con el paciente porque el razonamiento mueve la discusión hacia un territorio donde el Enemigo (Dios) también puede operar. Dice Screwtape,

> Por el mero hecho de discutir, despiertas la razón del paciente; y una vez que está despierto, ¿quién puede prever el resultado? Incluso si una línea de pensamiento en particular puede torcerse para terminar a nuestro favor, descubrirá que ha fortalecido en su paciente el hábito fatal de atender los problemas universales y retirar su atención de la corriente de experiencias sensoriales inmediatas. Su negocio es fijar

> su atención en la corriente. Enséñele a llamarlo "vida real" y no deje que le pregunte qué quiere decir con "real". [40]

Las observaciones de Lewis aquí brindan una ocasión para señalar que el estudio metafísico, que incluye "el hábito fatal de atender los problemas universales", puede ser una ayuda real para el crecimiento cristiano por varias razones, entre las cuales se encuentra que ayudan al El intelecto forma hábitos que lo liberan de captar solo problemas y verdades dentro del límite de la sensación.

En este capítulo, hemos examinado las principales ramas de la metafísica y estudiado algunas pautas útiles para el estudio metafísico. Podemos comprender mejor qué es la metafísica al observar brevemente una gran controversia metafísica que ha existido desde la época de Platón (428-348 aC).

4 LA DISPUTA ENTRE NATURALISTAS Y ONTÓLOGOS

En uno de los últimos diálogos de Platón, describe un debate metafísico que se estaba desarrollando durante su propia época. En *Sophist* 246a-c leemos:

> **Extraño:** Lo que veremos es algo así como una batalla de dioses y gigantes que suceden entre ellos durante su disputa sobre la realidad.
> **Theteto:** ¿Cómo es eso?
> **Extraño:** Una de las partes está tratando de arrastrar todo hacia la tierra desde el cielo y lo invisible, literalmente agarrando rocas y árboles en sus manos, ya que se apoderan de cada calzada y piedra y afirman enérgicamente que la existencia real pertenece solo a lo que puede ser Se maneja y ofrece resistencia al tacto. Definen la realidad como lo mismo que cuerpo, y tan pronto como una de las partes contrarias afirma que cualquier cosa sin un cuerpo es real, son absolutamente despectivas y no escucharán otra palabra.
> **Theaetetus:** Las personas que describís son ciertamente una tripulación formidable. He conocido un buen número de ellos antes de ahora.
> **Extraño:** Sí, y en consecuencia, sus adversarios son muy cautelosos al defender su posición en algún lugar en las alturas de lo invisible, manteniendo con toda su fuerza que la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles y sin cuerpo. En el choque de la discusión, destrozan y pulverizan los cuerpos que manejan sus oponentes, y lo que esos otros alegan que es la verdadera realidad que llaman, no un ser real sino una especie de proceso de transformación en movimiento. Sobre este tema, una batalla interminable siempre está ocurriendo entre dos campos.

En este texto, Platón hace referencia a una disputa metafísica que, para decirlo en términos contemporáneos, se centra en la existencia de entidades abstractas. No podemos investigar los detalles de este debate aquí; algunos

aspectos del diálogo se tratarán en el capítulo diez. Por ahora, ayudará a aclarar la naturaleza de las cuestiones y posiciones metafísicas si afirmamos de qué se trata este debate y cuáles han sido las principales opciones con respecto a él. Definamos el **universo.**como el sistema espaciotemporal total de la materia y la energía (impersonal), es decir, como la suma total de los objetos materiales, de alguna manera accesible a los sentidos ya la investigación científica. El universo consiste en cosas individuales, eventos y procesos que existen dentro del espacio y el tiempo, por ejemplo, átomos, rocas, ríos, ósmosis y relámpagos. Para cualquier entidad en el universo, es apropiado preguntar dónde y cuándo es.

Además del universo, muchos filósofos, como Platón, han creído en otro reino de entidades que se llaman objetos abstractos. Los objetos abstractos son entidades inmateriales (es decir, no físicas) que no existen dentro del espacio y el tiempo; en cambio, son atemporales y sin espacio. No tiene sentido preguntar dónde o cuándo existen.

Ha habido muchos ejemplos de entidades abstractas: propiedades, relaciones, conjuntos, números y proposiciones. En esta vista, las **propiedades** son entidades que pueden ser ejemplificadas por muchas cosas al mismo tiempo (por ejemplo, enrojecimiento, bondad, triangularidad, humanidad) y las **relaciones** son entidades que pueden relacionar dos o más cosas y pueden estar en más de un grupo de cosas. al mismo tiempo (por ejemplo, más brillante que, padre de, más grande que). Las propiedades y las relaciones se llaman **universales** porque, como se mencionó, pueden estar en más de una cosa a la vez o pueden relacionar más de un grupo a la vez. Varias manzanas pueden tener el mismo color rojo y varios grupos de personas pueden entrar en la relación "padre de".

Un **conjunto** es un grupo o colección de cosas llamadas los miembros del conjunto. El conjunto de todos los números del uno al diez es un ejemplo de un conjunto. **Los números** son las cosas que entran en ciertas relaciones matemáticas, por ejemplo, suma, resta. **Las proposiciones** son los contenidos expresados en oraciones declarativas y contenidos en la mente de las personas cuando están pensando. Las proposiciones son también las cosas que son verdaderas o falsas y que pueden relacionarse entre sí por medio de las leyes de la lógica (por ejemplo, "si, entonces", "si y solo si").

Llamemos al **mundo** la suma total de todo lo que existe, incluidas las entidades abstractas no patiotemporales, así como el universo

espaciotemporal de las entidades físicas. El debate metafísico al que alude Platón ahora puede expresarse de la siguiente manera: ¿Existen entidades abstractas? O dicho de otra manera: ¿Existe el mundo o solo existe un universo? **Los ontólogos**son aquellos filósofos que, como Platón, creen en el mundo y en las entidades abstractas.[41] El término **naturalismo.**tiene muchos significados diferentes, pero un uso estándar del término lo define como la visión de que el universo solo existe. Dado que la mayoría de las formas actuales de naturalismo son de sabor físico, el naturalismo ha llegado a significar que la realidad está agotada por el mundo espaciotemporal de objetos físicos accesibles de alguna manera a los sentidos y abrazados por nuestras mejores teorías científicas. El naturalista tiene tres tareas antes de que él o ella puedan defender el naturalismo como una visión metafísica amplia:

1. *El naturalista debe mostrar que las entidades mentales no son reales* (a) al negar su existencia en forma absoluta (por ejemplo, dado que las creencias, si existen, deben ser mentales, entonces debemos tratar las creencias como una tierra plana y negar que existen tales cosas)) o (b) reduciéndolos a entidades físicas en el espacio y el tiempo (por ejemplo, existen creencias, pero en realidad no son más que estados del cerebro) o (c) tratando de demostrar que de alguna manera u otra dependen de la Mundo físico por su existencia.
2. *El naturalista debe negar que las propiedades y las relaciones son entidades abstractas* ya sea (a) negando que existen (**nominalismo extremo**) o (b) aceptando la existencia de propiedades y relaciones, pero tratándolas como realidades materiales que están totalmente dentro del espacio y **Tiempo** (**nominalismo** y **realismo impuro**).
3. *El naturalista debe mostrar que las entidades abstractas no son reales* ya sea (a) negando su existencia directamente (por ejemplo, las proposiciones, como las brujas, no existen en absoluto) o (b) reduciéndolas a entidades físicas en el espacio y el tiempo (por ejemplo, , las proposiciones existen pero en realidad no son más que rasguños físicos llamados oraciones).

El debate entre ontólogos y naturalistas es un claro ejemplo de una disputa metafísica. Aquí lo mencionamos solo como una ilustración de la metafísica y no como una ocasión para adentrarnos en los matices de la disputa. Sin embargo, la proposición (1) se discutirá en los capítulos once y doce y, en menor grado, en los capítulos trece y catorce. Las proposiciones (2) y (3) (especialmente 2) serán un importante centro de atención en el capítulo diez. Sin embargo, antes de que podamos ver estos temas, se debe aclarar un conjunto más fundamental de nociones metafísicas (ver cap. 9): la naturaleza de la existencia, la identidad y el reduccionismo. A estas cuestiones nos dirigimos ahora.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El término *metafísica.*Se usó por primera vez como título para un grupo de obras de Aristóteles. A grandes rasgos, es el estudio filosófico de la naturaleza del ser o la realidad y las categorías o tipos de cosas últimas que son reales. Las dos divisiones principales de la metafísica son la ontología general (a veces llamada ontología) y la metafísica especial. Hay tres tareas principales en la ontología general: (1) comprender la naturaleza de la existencia misma y la diferencia entre lo existente y lo que no existe; (2) estudiar los principios generales del ser (trascendentales) verdaderos de todas las cosas; (3) para dar un conjunto de categorías exhaustivas y mutuamente excluyentes que sean la clasificación más amplia y definitiva de todas las entidades. Aristóteles tomó las categorías como divisiones reales del mundo externo; Kant los tomó como divisiones de cómo nosotros, como sujetos conocedores, organizamos el mundo fenoménico.

No hay un método acordado para hacer metafísica. Sin embargo, los siguientes principios son pautas útiles para la investigación metafísica: (1) La metafísica debe tener en cuenta lo que ya sabemos o tenemos razones para creer antes de hacer metafísica. (2) El metafísico debe plantear un problema claramente, junto con soluciones alternativas y los hechos y supuestos utilizados en cada uno, extraer las implicaciones de cada solución y ver cuál es la más razonable. (3) En metafísica podemos usar mundos posibles para establecer experimentos de pensamiento que sirvan como contraejemplos de afirmaciones metafísicas. (4) En metafísica, no necesitamos operar dentro de los límites del empirismo crudo.

El debate entre naturalistas y ontólogos sobre la existencia del mundo y las entidades abstractas es un buen ejemplo de una disputa metafísica.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

abstracto entidades
accidental predación
mundo real
siendo
categorial análisis
categorías
constitución
esencia
predicación esencial
nominalismo
general ontología relación
género-especie
identidad
imposible mundo
impuro realismo
intencionalidad
lingüística análisis
naturalismo
naturalismo
nominalismo números
noumáticos
números
ontólogos
ontología
parte
fenomenal mundo
posible
proceso mundo filósofos

propiedades
proposiciones
relaciones
establece
metafísica especial
experimentos
mentales trascendentales
universales
universo
mundo

9

ONTOLOGÍA GENERAL

Existencia, identidad y reduccionismo.

Lo que significa "los leones son reales" es que alguna propiedad en particular. . . La propiedad de ser un león. . . de hecho pertenece a algo

GE MOORE

Cada cosa es lo que es y no otra cosa.

JOSEPH BUTLER

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo ocho, vimos que dos tareas principales de la ontología general son explicar qué es la existencia en sí misma y describir las características generales que son verdaderas para todas las entidades. En este capítulo, nos ocuparemos de estas tareas examinando primero los problemas de la teoría del ser o la existencia. ¿Qué es existir frente a no existir? En segundo lugar, investigaremos una característica que es verdadera para todas las entidades, a saber, el hecho de que todo es idéntico a sí mismo y diferente de todas las demás entidades. ¿Qué es la identidad y qué papel juega su comprensión en la filosofía? Finalmente, examinaremos algunos aspectos de un área de la metafísica estrechamente relacionada con la existencia y la identidad: reemplazo y reduccionismo. ¿Qué significa reducir una cosa a otra? por ejemplo, para reducir el color a las longitudes de onda, el calor al movimiento de las moléculas, las mentes al cerebro?

2 LA NATURALEZA DE LA EXISTENCIA

Supongamos que tenemos ante nosotros un verdadero caballo vivo llamado Furia. Ahora piensa en algo que no es real, dice el unicornio Pegaso. Hay muchas cosas de Fury: él es negro, un caballo, etc. Pero lo más fundamental de Fury es que Fury existe. Si comparamos Fury con Pegasus, claramente hay algo diferente entre ellos: Fury existe y Pegasus no. Esta diferencia es tan real como la diferencia de color entre una bola de billar marrón y azul. ¿Cómo debemos explicar la diferencia entre Fury y Pegasus? Esta y otras preguntas relacionadas son lo que una teoría de la existencia trata de responder. Sin embargo, antes de analizar más a fondo las teorías de la existencia, debemos echar un vistazo a una pregunta anterior: ¿Ser un género?

2.1 ¿ES SER UN GÉNERO?

Si ser es un **género.**—Es decir, una noción unívoca que se aplica de la misma manera a todas las cosas que tienen ser— entonces esto significa que cualquier existencia que resulte ser, todo lo que exista tendrá existencia o será en el mismo sentido. Ser es una noción unívoca que significa lo mismo para todas las entidades. Por otro lado, si el ser no es un género, entonces lo que es para una cosa, digamos el número dos, puede ser completamente diferente de lo que es para un átomo de carbono. Es más natural tomar el ser como un género, es decir, sostener que una teoría general de la existencia nos dará una noción unívoca de ser que es igualmente verdadera de todas las cosas que existen, de hecho, existen. Cuando contemplamos todas las cosas que existen y no existen, parece que tenemos una noción uniforme que estamos utilizando y que caracteriza al primer grupo, pero no al segundo.

Sin embargo, no todos los filósofos están de acuerdo en que el ser es un género. Para entender su principal argumento en contra de tal punto de vista, considere un montón de arena. Cada grano de arena existe. Lo mismo ocurre con el montón tomado en conjunto con los granos como partes. Aquellos que niegan que el ser sea un género dirían que la existencia misma, poseída por los granos y todo el montón, es muy diferente en los dos casos. Los granos tienen existencia independiente (podrían existir fuera del montón), pero el mismo montón tiene existencia dependiente.

Pero, ¿debemos explicar la diferencia entre el montón y los granos como una diferencia en dos tipos distintos de existencia? Probablemente no. Para ver esto necesitamos hacer una distinción entre lo que es existir (es decir, la existencia en sí misma), por una parte, y los diferentes tipos de cosas que tienen existencia, por otra. No necesitamos explicar el ejemplo del montón y la arena diciendo que hay dos clases diferentes de existencia involucradas (cuando la existencia se considera en sí misma). Más bien, podemos decir que el montón y los granos existen en el mismo sentido (y veremos diferentes puntos de vista acerca de lo que la existencia misma es en breve), aunque son dos tipos diferentes de cosas que *tienen*existencia: El montón es una cosa

dependiente que tiene existencia y los granos son cosas independientes que tienen existencia. En resumen, los granos y el montón no tienen diferentes tipos de existencia; en cambio, son diferentes tipos de cosas que tienen existencia.

2.2 TEORÍAS DE LA EXISTENCIA

Dado que el ser es un género, estamos en posición de tratar de descubrir qué existencia o ser es, en otras palabras, formular una teoría general de la existencia aplicable a todas las entidades. En esta sección, veremos las teorías de la existencia en dos pasos: (1) características generales que debe tener una teoría de la existencia; (2) diferentes cuentas de lo que es la existencia.

2.2.1 CINCO CARACTERÍSTICAS DE UNA TEORÍA ADECUADA DE LA EXISTENCIA

Hay cinco rasgos diferentes que debe tener una buena teoría de la existencia. Por un lado, debe ser coherente con y explicar lo que realmente existe y lo que no existe. En segundo lugar, debe ser coherente con y explicar lo que podría haber existido, pero o bien no existe o se cree que no existe (tal vez falsamente) por la persona que defiende una visión dada de la existencia. Por ejemplo, aunque los unicornios no existen, de hecho, podrían haber existido. Dios podría haber hecho un mundo donde Pegaso existe en el mismo sentido que existe la furia. Los físicos no creen que el alma sea real, pero incluso si tienen razón (ver capítulos 11-12), seguramente la existencia es tal que las almas *podrían haber* existido.

Tercero, una teoría de la existencia debe permitir el hecho de que la existencia misma existe. Para poner el punto de manera diferente, no debe ser auto-refutación. Por ejemplo, si alguien afirma que existir es lo mismo que estar dentro del espacio y el tiempo (la existencia en sí está siendo espacialmente localizada), entonces, al menos en algunas vistas, el espacio y el tiempo no existirían ya que no están dentro del espacio y hora. Cualquiera que sea la existencia, una cosa está clara: hace una diferencia real en el mundo y debe existir para poder hacer tal diferencia. Si la existencia misma no existe, entonces nada más podría existir en virtud de tener existencia.

Cuarto, una teoría de la existencia no debe violar las leyes fundamentales de la lógica: las leyes de la identidad (*P* es idéntica a *P*), la no contradicción (*P* no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo en el mismo sentido) y media excluida (*P* debe ser verdadero o falso). Los estados de cosas contradictorios, por ejemplo, un círculo cuadrado o su lluvia simultánea en Grandview y no la lluvia en Grandview, no existen. Además, algo debe existir o no existir, y nada puede existir y no existir al mismo tiempo.

Quinto, una teoría de la existencia debe permitir la existencia de actos de conocimiento. Dado que una teoría de la existencia es una teoría, dependerá de su aceptación racional del conocimiento que tengan las personas. Ahora, un acto de conocer algo es, entre otras cosas, un acto consciente de una persona. Así, cualquier teoría de la existencia que niega la existencia de personas conscientes que saben cosas es falsa. Se ha dicho, no de manera injusta, que algunas versiones del fisicismo sufren este problema (véanse los capítulos 11-12).

2.2.2 TEORÍAS DIFERENTES DE LO QUE EXISTEN A SÍ MISMO

Alguien podría pensar que la teología cristiana tiene una respuesta bastante directa a la pregunta "¿Qué es la existencia?": Existir es ser creado por Dios o ser Dios. Ahora es cierto que todo lo que no es Dios ha sido creado. Pero esta respuesta no servirá. ¿Por qué? Porque es circular. Supongamos que queremos saber lo que significa decir " *X* existe", y respondemos " *X* es creado por Dios". Si ahora preguntamos qué significa esta declaración, responderemos: "Para que Dios dé *x* existencia". " *X* existe" equivaldrá a " *X* Dios nos da existencia", y no hemos progresado. Queremos saber exactamente lo que Dios hace cuando crea algo. Para responder a esto, necesitamos una teoría de la existencia.

Se han ofrecido varias teorías de la existencia. Aquí hay algunos que son inadecuados. Existir es (a) estar ubicado en el espacio y el tiempo; (b) ser físico; (c) ser causalmente eficaz, es decir, ser capaz de ser una causa eficiente (aquello por medio del cual se produce un efecto) o de ser actuado

por una causa eficiente; (d) sea un evento o un conjunto de eventos; (e) ser percibido o ser un perceptor; (f) ser una propiedad; (g) ser una propiedad de propiedades (por ejemplo, ser una propiedad de segundo orden de propiedades de primer orden).

No aplicaremos cada una de las cinco características de una teoría de la existencia a cada visión de la existencia, pero sería un buen ejercicio. Sin embargo, algunas observaciones deberían darle una idea de cómo usar las cinco características enumeradas anteriormente para evaluar diferentes puntos de vista de la existencia. La característica tres (la existencia misma existe) parece descartar (a) y (c). El espacio y el tiempo no se ubican en el espacio y el tiempo; cuando una causa eficiente produce un efecto, la causa y el efecto entran en una relación causal y esa relación en sí misma no es causalmente eficaz, sin embargo, existe.

La característica dos (lo que podría haber pero no existe o se cree que no existe) cuenta contra (e) (que fue sostenida por George Berkeley [1685-1753]). Seguramente, las montañas y los dinosaurios podrían existir aunque nadie los mire; y aunque Dios mira las montañas constantemente, incluso si los humanos no lo hacen, no es la mirada de Dios lo que da ser montañas, sino su acto creativo de hacerlas realidad y mantenerlas continuamente. Además, uno podría estar "viendo" una montaña en una alucinación, y no seguiría que existiera una montaña real, extra mental. La característica dos también cuenta en contra de (b) (así como otras en la lista) porque la existencia incorpórea es seguramente posible, incluso si no es real, y (b) descarta la *posibilidad misma*De existencia incorpórea ya que no sería existencia física. También hace la existencia de Dios metafísicamente imposible, y esta es una afirmación bastante fuerte.

La característica uno (lo que realmente existe y lo que no existe) elimina (b) y (d) si existen mentes, Dios, valores y objetos abstractos, ya que no son eventos, grupos de eventos ni entidades físicas. También descarta (g). Si (g) es verdadero, entonces la existencia es una propiedad de propiedades de segundo orden. Es decir, la existencia es algo que verdaderamente se aplica solo a las propiedades; Por ejemplo, ser rojo, dureza, triangularidad, humanidad. Pero todos sabemos que, además de las propiedades, también existen varios individuos, como una bola roja específica. Si la existencia es una característica solo de las propiedades, entonces los individuos no podrían tener existencia; ya que, de hecho, tienen existencia, (g) debe ser falsa.

El punto aquí es ilustrar formas en que las características de una teoría de la existencia pueden usarse para evaluar propuestas alternativas para la existencia misma. Hasta ahora, nada se ha dicho acerca de (f): la existencia es una propiedad. A lo largo de la historia de la filosofía, muchos pensadores (por ejemplo, Platón y Descartes) han sostenido que la existencia es una propiedad en el mismo sentido en que el enrojecimiento o el ser cuadrado son una propiedad. Para que una bola sea roja es para que tenga la propiedad de enrojecimiento; para que exista es para que tenga la propiedad de la existencia. Ahora a primera vista, algo parece correcto acerca de esta propuesta. Decimos, muy apropiadamente, que la bola *tiene* enrojecimiento y que también *tiene* realidad. En cierto sentido, entonces, se puede decir que las cosas tienen o no existencia.

Sin embargo, algo parece estar mal con esta propuesta también. La existencia simplemente no es una propiedad normal como el enrojecimiento. Este punto fue hecho por Immanuel Kant (1724-1804) en *Critique of Pure Reason* (A 600 / B 628):

> Por lo que sea y por muchos predicados [propiedades] podemos pensar una cosa, incluso si la determinamos por completo, no hacemos la menor adición a la cosa cuando declaramos que *es una* cosa . De lo contrario, no sería exactamente lo mismo que existe, sino algo más de lo que habíamos pensado en el concepto; y, por lo tanto, no podríamos decir que el objeto exacto de mi concepto existe.

El punto de Kant se puede entender de esta manera. Cuando piensas en una bola, se agrega a tu concepción de la cosa que se te dice que es roja. Pero no se suma a su concepción de la pelota para que le digan que existe. Dicho de otra manera, decir que una bola es roja nos dice algo sobre el carácter de la bola. Pero decir que es real dice que la pelota, con todas sus propiedades, existe de hecho. Por lo tanto, la existencia no se relaciona con la pelota como lo es ser rojo.

Kant parece justo aquí; sin embargo, decir que la pelota es real agrega algo porque, de hecho, hay una diferencia real entre la existencia y la no existencia. ¿Podemos arrojar más luz sobre cuál es esta diferencia? Quizás. Considere la afirmación "Los tigres existen". Esto parece afirmar lo siguiente: (1) La propiedad de ser un tigre (2) pertenece a algo (un tigre individual, por ejemplo, Tony). En el capítulo diez veremos esta

relación de "pertenencia", pero por ahora, debe notarse que ha pasado por varios nombres: **ejemplificación, predicación** e **instanciación.** La afirmación de que los tigres existen es la afirmación de que la **esencia** de ser un tigre (el *qué* de ser un tigre) en realidad se ejemplifica o pertenece a algo (el*eso* o *hecho* de un tigre individual existente).

Tenga en cuenta que cuando "los tigres existen" se desglosa en los dos aspectos anteriores, (1) se refiere a la esencia o naturaleza de ser un tigre y (2) expresa la realidad o la existencia. De esto aprendemos dos cosas. Primero, hay una diferencia entre la esencia de una cosa y su existencia. El conocimiento de lo que es un tigre no nos dice que los tigres existen. Hay una diferencia fundamental entre la esencia (lo que) y la existencia (eso).

Segundo, la existencia no es una propiedad que pertenece, sino que es la pertenencia de una propiedad. **La existencia** es la entrada en la relación de predicción o ejemplificación y, en general, la siguiente caracterización de la existencia parece encajar con las cinco características de una teoría de la existencia: la *existencia es la pertenencia de alguna propiedad o el ser perteneciente a una propiedad o, Más simplemente, la entrada en el nexo de la ejemplificación.* En el caso de Tony el tigre, lo que confiere existencia es el hecho de que la propiedad de ser un tigre pertenece a algo y que algo tiene esta propiedad que le pertenece. La existencia es la entrada en la relación de predicación o ejemplificación.

¿Cómo se ajusta esta visión a las cinco características de una teoría de la existencia? Parecería dar cuenta de todo lo que existe o podría existir y que no existe o podría no existir. Las cosas que existen tienen propiedades. Cuando algo como Zeus no existe, no hay ningún objeto que realmente tenga propiedades. Dado que los unicornios podrían haber existido, esto significa que la propiedad de ser un unicornio podría haber pertenecido a algo. También daría cuenta de la existencia en sí misma porque la relación de pertenencia a (ejemplificación, predicación) se ejemplifica (un tigre real no ficticio llamado Tony y la propiedad de ser un tigre entran en esta relación de pertenencia) y la relación de pertenencia a ejemplifica otras características (por ejemplo, tiene la propiedad de ser una relación que le pertenece). Finalmente,

En resumen, hemos aprendido tres cosas de nuestra breve discusión de la existencia: (A) Hay una diferencia genuina entre lo existente y lo que no

existe. (B) Esta diferencia no es una propiedad normal como la propiedad de ser rojo. (C) La existencia no es parte de la esencia o "qué" de las entidades ordinarias, es decir, para las entidades comunes existe una diferencia entre la esencia y la existencia.

2.2.3 OBSERVACIONES FINALES SOBRE LA EXISTENCIA

Hay otros tres comentarios que deben hacerse acerca de la existencia. Primero, nuestra caracterización de la existencia nos permite especificar algunas otras nociones: **llegar a ser** y **perecer** . Puesto que ya tenemos una idea de lo que es la existencia en sí misma, y dado que llegar a ser y perecer implica ganar y perder la existencia, estas últimas nociones pueden entenderse en términos de nuestra teoría general de la existencia misma. El símbolo = Df se puede leer como "se define como".

> E nace = Df Hay al menos una propiedad que es tal que E tiene esa propiedad y no hay ninguna propiedad que sea tal que E tuviera esa propiedad.
> E pereces = Df Había al menos una propiedad que era tal que E la tenía y ya no hay ninguna propiedad que sea tal que E la tenga.

Cuando algo surge, debe haber al menos una propiedad que pertenezca a esa cosa. Por ejemplo, cuando un ser humano llega a ser, entonces la propiedad de ser humano pertenece a ese individuo en ese momento. Cuando algo cesa de ser, ya no tiene ninguna propiedad. El futuro y el fallecimiento deben mantenerse separados de lo que los filósofos llaman **alteración** . Un ejemplo de una alteración es una manzana que va de lo dulce a lo agrio. Las alteraciones son tipos de **cambio.**. Antes de que el cambio sea posible, dos cosas deben ser ciertas: (1) la cosa que está cambiando debe existir y (2) la cosa que los cambios deben existir al principio, durante el proceso y al final del cambio. En el ejemplo anterior, la manzana existe y continúa existiendo mientras está dulce, durante el tiempo cambia a ser ácida y mientras está amarga. Una alteración es un caso en el que una cosa cambia en las

propiedades que tiene; no es un caso en el que algo cambia con respecto a la existencia misma. Las alteraciones presuponen y, por lo tanto, no pueden ser lo mismo que un cambio en la existencia misma.

Una segunda observación acerca de la existencia es esta: la **nada** es solo eso, nada. La nada no tiene propiedades. Las cosas que no existen no tienen propiedades. Por ejemplo, el caballo volador Pegaso no tiene propiedades y eso es lo que significa su inexistencia. Puedes pensar que él tiene la propiedad de ser un caballo alado. Pero eso no es verdad. Nuestro *concepto* de Pegasus (que está en nuestras mentes cuando estamos pensando en Pegasus) es un concepto *de*algo que tendría la propiedad de ser un caballo alado si existiera. Pero Pegaso no existe y él, junto con todos los demás casos de la nada, no tiene propiedades. Sin embargo, también debe decirse que el concepto de Pegaso existe, está en la mente de la persona que conoce el concepto y que el concepto en sí no tiene la propiedad de ser un caballo alado.

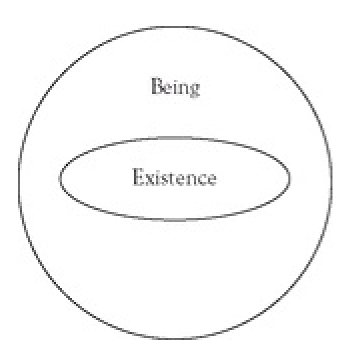
Muchos filósofos también sostienen que **las propiedades negativas** tampoco existen. Por ejemplo, una manzana puede poseer positivamente la propiedad de ser roja, dulce y redonda, pero, si existen propiedades negativas, entonces la manzana también tendría las propiedades de no ser verde, no ser cuadrado y, de hecho, la Apple tendría una cantidad infinita de propiedades negativas (por ejemplo, de no ser un elefante). Sin embargo, es más natural decir que la manzana *no* tiene la propiedad de ser verde, en lugar de afirmar que *tiene* la propiedad de no ser verde. En general, cuando no es el caso de que *x* sea *F* (la manzana no es verde), podemos explicar esto como un caso en el que *x* no tiene *F,*en lugar de afirmar la existencia positiva de propiedades negativas, por ejemplo, como un caso en el que *x no* tiene *-F*.

Finalmente, algo debe decirse acerca de una posición en la historia de la filosofía llamada los **modos de ser** vista. Según este punto de vista, el ser es una categoría general y la existencia es solo un tipo o modo de ser (ver figura 9.1).

Las cosas que realmente existen (por ejemplo, los leones) tienen existencia. **Los objetos ficticios** como Pegasus no tienen existencia, ni tampoco existen. Más bien, han sido y, por lo tanto, son reales de una manera menor que aquellas entidades que realmente existen. La existencia es solo un tipo de ser, y los objetos de ficción inexistentes han existido aunque no

existan. Desde este punto de vista, hay grados de realidad y el tipo de ser que tiene Pegasus está a medio camino entre lo existente y lo que no existe.

Fig. 9.1 La existencia como modo de ser.



En nuestra opinión, esta es una posición extravagante. No hay una buena razón para creerlo, y viola las leyes fundamentales de la lógica aplicadas al ser de las cosas. Algo tiene o no tiene ser y todo tiene o no tiene ser. En los modos de ser vista, Pegaso tiene y no tiene ser.

Además, los modos de ser tienen un tratamiento inadecuado de la llegada y la desaparición. Llegar a ser y perecer son asuntos de todo o nada. No son como entrar en una biblioteca donde comienzas afuera, te mueves al 10%, luego al 50%, y finalmente, entras. El futuro y la desaparición no son procesos graduales como ese. ¿Por qué? Existir o no existir es una cuestión de tener o no tener al menos una propiedad y, para cualquier propiedad, algo tiene o no tiene esa propiedad. Cuando algo llega a ser, no se establece una posición parcial en existencia, y se desliza hasta que es completamente real. En situaciones en las que algo crece o disminuye en intensidad (por ejemplo, un sonido se hace más fuerte o más suave), estos son casos de alteración, no casos de aparición gradual y desaparición gradual. Parecería, entonces,

3 LA NATURALEZA DE LA IDENTIDAD

La existencia es una cuestión metafísica fundamental. Así es la naturaleza de la **identidad** . Cuando los filósofos hablan sobre el problema de la identidad, generalmente uno de estos cuatro temas está en mente:

1. Cuando *x* e *y* son contemporáneos, ¿qué significa que *x* sea idéntico a (sea la misma entidad que) *y* ? En general, ¿qué tiene que ver con que algo sea idéntico a sí mismo?
2. Cuando *x* e *y no* son contemporáneos, ¿para qué es que *x* sea idéntico a (sea la misma entidad que) *y* ? ¿Hay continuantes? ¿Las cosas siguen siendo las mismas a través del cambio y, de ser así, cómo debemos entender qué explica esto?
3. ¿Qué tipo de evidencia o criterio hay que nos permita saber que una *x* y una *y determinadas* son idénticas?
4. ¿Cuáles son los diferentes tipos de declaraciones de identidad? ¿Cómo debemos entender las oraciones que contienen dos o más expresiones lingüísticas que se refieren a la misma cosa?

Las preguntas 1 y 2 son preguntas básicas, metafísicas. La pregunta 2 se centra en la igualdad a través del cambio, y la estudiaremos cuando examinemos la metafísica de la sustancia (cap. 10) y la identidad personal (cap. 14). La pregunta 1 es la pregunta metafísica más básica acerca de la identidad, y será objeto de investigación en breve. La pregunta 3 es básicamente una pregunta epistemológica, no una metafísica. A menudo, la pregunta 3 se confunde con las preguntas 1 y 2, como veremos en nuestro tratamiento de la identidad personal en el capítulo catorce. Finalmente, la pregunta 4 es cuestión de la filosofía del lenguaje. Su principal preocupación no es la identidad en sí, sino las *declaraciones de* identidad .Expresiones lingüísticas que afirman la identidad. Veremos esta pregunta más adelante en el capítulo. Comencemos nuestro estudio de la identidad examinando el tema que surgió en la pregunta 1.

3.1 LA NATURALEZA GENERAL DE LA IDENTIDAD MISMA

Supongamos que desea saber si JP Moreland es idéntico a (es lo mismo que) el hijo menor de Eileen Spiek. Si "ellos" son idénticos, entonces, en realidad, solo hay una persona: JP Moreland, que *es* (idéntico a) el hijo menor de Eileen Spiek. Si no son idénticos, entonces hay dos personas, no una. Existe una ley general de identidad conocida como **ley de Leibniz de la indiscernibilidad de los idénticos** :

$$(x)\ (y)\ [(x = y) \rightarrow (P)\ (Px \leftrightarrow Py)]$$

Este principio establece que para cualquier *x* (por ejemplo, esa persona que es JP Moreland) y para cualquier *y* (esa persona que resulta ser el hijo menor de Eileen Spiek), si "ellos" son idénticos entre sí ("ellos" son, en realidad, la misma entidad), entonces para cualquier propiedad *P* (siendo 5′8 ", siendo humano), *P* será verdadera para *x* (JP Moreland) si y solo si (representada por ↔) *P* es verdadera para *y* (Eileen El hijo menor de Spiek). En general, todo es lo que es y no otra cosa. Todo es idéntico a sí mismo y, por lo tanto, comparte todas las propiedades en común consigo mismo. Esto implica una prueba de no identidad o **diferencia.**: si podemos encontrar una cosa verdadera de *x* que no sea cierta de *y* o viceversa, entonces *x* no es idéntica a *y*.

Podemos obtener más información sobre la identidad si pensamos en cómo se aplica a los eventos. Asumamos lo que se denomina la **vista de ejemplificación de** la **propiedad de los eventos** : un **evento** es la posesión, la continuación o la continuación de una propiedad por parte de una sustancia en un momento **dado** . Una hoja que pierde verdor al mediodía sería un ejemplo de un evento en el que una sustancia (la hoja) pierde una propiedad (verdor) a la vez (mediodía). Si *E, S, P* y *t se* refieren a un evento, una sustancia, una propiedad y un tiempo, respectivamente, entonces la ley de Leibniz de la indiscernibilidad de los idénticos, aplicada a los eventos, se convierte en esto:

$$(E_1 = E_2) \rightarrow [(S_1 = S_2)\ \&\ (P_1 = P_2)\ \&\ (t_1 = t_2)]$$

Si E_1 y E_2 son idénticos, las sustancias, propiedades y tiempos que constituyen "esos" eventos también serán idénticos. Si estos últimos no son idénticos, entonces los eventos son diferentes. Por ejemplo, un caso donde S_1 es diferente de S_2 sería donde dos manzanas se vuelven rojas simultáneamente; un caso donde P_1 es diferente de P_2 sería cuando una manzana específica se volvió roja y dulce al mismo tiempo; un caso donde t_1 y t_2 Las diferencias serían cuando una manzana se volviera dulce al mediodía, se agriara durante la noche y se volviera dulce al día siguiente.

Existe otra ley de identidad que es muy probablemente un principio falso: **la ley de Leibniz de la identidad de indiscernibles** :

$$(x)\ (y)\ [(P)\ (Px \leftrightarrow Py) \rightarrow (x = y)]$$

En lenguaje ordinario, no simbólico, esto dice que, para todas las *x* y *y,* si *x* e *y* tienen todas y solo las mismas propiedades, entonces son idénticas entre sí. Este principio es falso porque hay más en una cosa que sus propiedades. Por ejemplo, podríamos tener dos discos rojos y redondos que tuvieran el mismo color, forma, tamaño, etc. Podrían compartir todas y solo las mismas propiedades pero aún así ser dos discos y no uno porque una propiedad individual como un disco no se agota por sus propiedades. Diremos más sobre esto en el capítulo diez, pero por ahora, debe recordar que "dos" cosas que son idénticas compartirán todas sus propiedades, porque "ellos" son la misma cosa. Pero dos cosas pueden compartir todas sus propiedades y no ser lo mismo si las dos cosas tienen más que ellas.

El principio correcto, la ley de Leibniz de la indiscernibilidad de los idénticos, implica otra visión sobre la identidad:

$$(x)\ (y)\ [(x = y) \rightarrow \Box\ (x = y)]$$

En lenguaje ordinario, esto dice que para todos *x* e *y,* si *x* es idéntico a *y,* entonces, necesariamente, *x* es idéntico a *y.* No hay un mundo posible donde esa cosa que es *x* no sea idéntica a esa cosa que es *y.*Por ejemplo, un gato puede llegar a ser amarillo y medir veinte libras, pero no solo es idéntico a sí mismo. Es necesariamente idéntico a sí mismo. El hecho de que algo sea idéntico a sí mismo es una característica necesaria de todo. Supongamos que la persona que es JP Moreland y la persona que es el hijo menor de Eileen

Spiek son diferentes, pero ambas son 5'8 ". Entonces, en el mundo real, no difieren en altura. Sin embargo, si solo es posible que difieran en altura, si hay un mundo posible donde uno tiene 5′8 "y el otro es 6 ', entonces no son idénticos.

Nuevamente, si la existencia sin cuerpo es metafísicamente posible, si hay un mundo posible con existencia sin cuerpo, entonces una persona no puede ser idéntica a su cuerpo porque no hay un mundo posible donde el cuerpo de la persona exista y esté sin cuerpo. Dado que es posible que una persona exista sin cuerpo, pero no es posible que exista un cuerpo sin cuerpo, entonces una persona no es idéntica a su cuerpo. ¿Por qué? Porque algo es verdad de la persona (la posibilidad de existencia sin cuerpo) no es verdad de su cuerpo.

La relación de identidad es una relación que todo tiene consigo mismo y con nada más. Esta relación debe mantenerse separada de otras tres nociones con las que a veces se confunde: causa-efecto, coextensionalidad e inseparabilidad. Con respecto al **causa-efecto** , si *A* causa *B,* entonces *A* no es idéntico a *B. El* humo causa el fuego, pero el humo no es idéntico al fuego. Además, dos cosas pueden ser coextensivas; **coextensionalidad**significa que uno obtiene si y solo si el otro obtiene. Por ejemplo, la propiedad de ser triangular es coextensiva con la propiedad de ser trilateral. Uno obtiene si y solo si el otro obtiene; Ningún objeto tiene uno sin el otro. Si las dos propiedades fueran idénticas, lo que sea verdad de ser triangular sería lo contrario de ser trilateral, y viceversa. Pero las dos propiedades no son idénticas porque la propiedad de la triangularidad tiene algo de cierto, es decir, tiene ángulos, no es cierta de la propiedad de ser trilateral.

Finalmente, la identidad difiere de la **inseparabilidad.**. Dos entidades pueden formar parte de un todo y ser inseparables entre sí o ese todo, pero no ser idénticas. Por ejemplo, la instancia individual blanca de color en un cubo de azúcar no se puede separar de la instancia cuadrada individual de forma en ese cubo y aún existe, como la pata y el respaldo de una silla se pueden separar entre sí o de la silla tomada como entero. Pero la instancia de blancura en el cubo es una instancia de color y su forma no lo es; por lo tanto no son idénticos. Nuevamente, las emociones de una persona no pueden separarse de la persona o de las creencias de la persona y ubicarse en diferentes lugares de la habitación como la mano y la pierna de su

cuerpo. Pero las diversas emociones y creencias de cada uno son distintas y no idénticas a otras emociones o creencias.

En resumen, la distinción entre identidad y diferencia no es lo mismo que la causa-efecto, la coextensionalidad o las distinciones inseparables y separables. Antes de ver las declaraciones de identidad, debemos reflexionar sobre algunos puntos hechos por el gran filósofo medieval Francisco Suárez (1548-1617) en su trabajo titulado *Sobre los diversos tipos de distinciones.* Suárez discutió ciertas distinciones que arrojaron luz sobre las declaraciones de identidad e identidad. Primero, describió **la distinción real** . Dos entidades difieren por medio de una distinción real en caso de que puedan estar separadas y aún existan. Por ejemplo, las diferentes patas de una silla tienen una distinción real entre sí. La independencia de la existencia es la clave aquí.

Segundo, hay lo que Suárez llamó la **distinción de la razón** . Si "dos" cosas difieren por una distinción de razón, entonces "ellos" son idénticos. Para Suárez, hay dos tipos de distinciones de razón. Una es la **distinción de la razón de razonamiento** , y surge únicamente porque usamos la misma palabra dos veces en oraciones como "Pedro es Pedro". Aquí, no hay distinción que exista en la realidad y es simplemente el proceso de pensamiento o lenguaje lo que da elevarse a una distinción en la que la misma cosa idéntica se nombra (o se piensa) dos veces.

Otra distinción de la razón es la **distinción de la razón razonada** . Un ejemplo sería: "El objeto rojo es el objeto dulce", se dice de una manzana dulce y roja o "La estrella de la tarde es la estrella de la mañana", donde cada descripción se refiere al planeta Venus. Cuando está presente la distinción de razón razonada, los "objetos" a los que se hace referencia son idénticos (la manzana o Venus), pero los conceptos o términos utilizados para referirse al objeto (el objeto rojo contra el objeto dulce, la Noche contra la Estrella de la Mañana) no agotan el objeto en cuestión y expresan diferentes aspectos no idénticos del mismo objeto idéntico.

Un tercer tipo de distinción para Suárez se llamaba la **distinción modal** . Si *A* es modalmente distinto de *B,* entonces (1) uno de ellos es un constituyente del otro y (2) uno de ellos, digamos *A,*podría existir sin el otro, *B,* pero no al revés. Si *A* y *B* son las entidades independientes y dependientes, respectivamente, *B* es un modo de *A* ; *B* es un aspecto inseparable de *A* ; *B* es dependiente de *A.*Por ejemplo, considere la propiedad

de enrojecimiento. Cuando el enrojecimiento se ejemplifica o tiene una manzana, entonces al menos estas tres entidades están involucradas: la propiedad del enrojecimiento, la manzana y el tener enrojecimiento por la manzana. Esta última entidad es una instancia de enrojecimiento y es modalmente distinta del enrojecimiento. El enrojecimiento se modifica al ser ejemplificado por la manzana. El enrojecimiento podría existir sin que fuera poseído por esta manzana, pero la ejemplificación del enrojecimiento por la manzana, es decir, este caso específico de enrojecimiento en esta manzana específica no podría existir sin enrojecimiento. El enrojecimiento no es idéntico, pero es modalmente distinto de esta instancia de enrojecimiento.

3.2 DECLARACIONES DE IDENTIDAD

La relación de identidad en sí misma es independiente de los usuarios del lenguaje. El sol sería idéntico a sí mismo si no hubiera existido un usuario de idioma. Sin embargo, *utilizamos* **las declaraciones de identidad** para expresar demandas de identidad (por ejemplo, "El color es idéntica a una longitud de onda de la luz"), por lo que es importante mencionar las declaraciones de identidad para ver si podemos aprender algo de ellos y de la propia identidad.

Los antiguos notaron que había una estrella más brillante en el cielo de la tarde y llamaron a esta estrella la Estrella de la Tarde o Hesperus. También notaron que había una estrella más brillante en el cielo de la mañana y llamaron a esta estrella la Estrella de la Mañana o Fósforo. Sin embargo, se hizo el descubrimiento empírico de que las "dos" estrellas eran idénticas y, de hecho, eran el planeta Venus. Este descubrimiento fue contingente, es decir, dependiente de lo que resultaron ser los hechos. Podría haber resultado que la Estrella de la Tarde y la Estrella de la Mañana, entendidas como lo que resulta ser la estrella más brillante en la noche y la mañana, respectivamente, fueran dos cuerpos celestes diferentes. Ahora considera las siguientes dos afirmaciones:

1. Hesperus es idéntico a Hesperus.
2. Hesperus es idéntico al fósforo.

Hay varias formas de entender las declaraciones de identidad como estas, pero dos cuentas son muy prominentes en filosofía. El primero se llama la cuenta **tradicional** u **objetual de las declaraciones de identidad** . Desde este punto de vista, una declaración de identidad afirma que la cosa a la que se refiere el primer término tiene cierta característica cierta, a saber, es idéntica a sí misma.

Ahora, esto ciertamente explica mucho de lo que decimos cuando usamos declaraciones de identidad. Sin embargo, el filósofo Gottlob Frege (1848-1925) planteó un problema con el relato tradicional y ofreció una comprensión diferente de las declaraciones de identidad. Frege argumentó que en la visión tradicional, las declaraciones (1) y (2) afirman lo mismo: la

cosa a la que se refiere el primer término (es decir, el planeta Venus) es idéntica a sí misma. Pero esto no puede ser correcto porque (1) y (2) *no*afirmar lo mismo. Cómo sabemos esto? La declaración (1) no es muy informativa. Nos dice muy poco y parece ser necesariamente cierto por definición. Sabemos que (1) es cierto antes de hacer un estudio empírico de los cielos. Sin embargo, (2) es muy informativo; la verdad de (2) fue un descubrimiento empírico, y así, mientras que la identidad de un objeto es necesaria para sí misma, (2) parece ser una verdad contingente (podría haber sido falsa y su verdad depende del descubrimiento de ciertos hechos empíricos). No es cierto por definición. Dado que la identidad de una cosa en sí misma se extiende a lo largo de todos los mundos posibles en los que existe, ¿cómo se puede distinguir (1) de (2), y más en general, cómo puede haber declaraciones de identidad contingentes si la identidad es necesaria?

Frege buscó responder estas preguntas y, en el proceso, ofreció una visión diferente de las declaraciones de identidad llamada **cuenta metalingüística** (*meta* aquí significa "acerca de" y *metalingüístico* significa "sobre el lenguaje"). En esta vista, una declaración de identidad como (1) o (2) no dice simplemente algo acerca de la entidad a la que Venus se refiere mediante el uso de las palabras *Hesperus* y *Fósforo;* lo que es más importante, menciona las palabras en sí, es decir, dice algo acerca de las palabras *Hesperus* y *Fósforo.*Las declaraciones de identidad son declaraciones sobre el lenguaje, y afirman que una cierta relación se mantiene entre las dos expresiones de referencia utilizadas en la declaración, es decir, que son expresiones de núcleo de referencia, es decir, cada una de ellas nombra la misma cosa.

Cada cuenta tiene algo que decir al respecto, y está más allá de nuestro propósito el sopesar las fortalezas y debilidades de cada una. Sin embargo, una cosa tiene una importancia real. La relación de identidad en sí misma es bastante directa y clara, pero las declaraciones de identidad en sí mismas son más ambiguas, y siempre que esté mirando una declaración de identidad en sí misma, debe tratar de entender exactamente lo que la persona que usa esa declaración está tratando de decir. Por ejemplo, cuando alguien dice "Gracias a Dios que Beckwith es él mismo hoy", no deberíamos considerar que literalmente no era idéntico a sí mismo ayer; más bien, alguien está diciendo que estaba actuando fuera de lugar.

Hemos examinado dos teorías diferentes de las declaraciones de

identidad. Aquí hay tres tipos diferentes de declaraciones de identidad:

Sentencias de identidad de significado : se producen cuando las dos expresiones de referencia son sinónimos. "Un soltero es un hombre soltero" y "Un automóvil es un automóvil" son algunos ejemplos. Estos se pueden encontrar en los diccionarios.

Declaraciones referenciales o de **identidad de nombre** : ocurren cuando dos nombres propios (nombres de individuos como "Tom Jones") o dos términos de tipo natural (términos que nombran tipos de cosas que ocurren naturalmente como "$H_2 0$" o "el león") cada función simplemente para etiquetar o referirse a su objeto de referencia en cualquier circunstancia en la que pueda existir. "Monte. Everest is Chomolungma ”y“ Water is $H_2 0$ ”son ejemplos. "El agua es $H_2 0$" equivale a la afirmación: "Lo que existe que es realmente agua es idéntico a lo que realmente es $H_2 0$". Estas afirmaciones no se encuentran en los diccionarios. En cambio, expresan verdades necesarias sobre el mundo.

Declaraciones de identidad contingente: Si bien la identidad de una entidad para sí misma es necesaria, algunas declaraciones de identidad son contingentes, es decir, son ciertas en algunos mundos posibles y falsas en otros. Un contexto en el que se producen declaraciones de identidad contingentes es cuando dos descripciones de algo se cumplen por una misma cosa, pero podrían haberse realizado por cosas diferentes. Supongamos que el color favorito de la tía Sally es el azul. Luego, "el color del cielo es el color favorito de la tía Sally" expresa una identidad. Pero esta declaración de identidad, aunque verdadera, es contingente. Dios podría haber hecho que el cielo fuera verde y la tía Sally todavía podía favorecer el azul, o el cielo podría ser azul, pero la tía Sally podría haber preferido el rosa. De cualquier manera, "el color del cielo es el color favorito de la tía Sally" sería falso. Este tipo de declaraciones de identidad se puede entender diciendo esto:

La naturaleza de la identidad y las declaraciones de identidad serán de importancia crucial para analizar los problemas de la mente y el cuerpo en los capítulos once y doce. En la sección final de este capítulo, las nociones de

existencia y de identidad se aplicarán a un tema metafísico importante: el reemplazo y el reduccionismo.

4 REEMPLAZO Y REDUCCIONISMO

Como seres humanos, nos interesa lo que es real y lo que no lo es. Se debaten importantes debates intelectuales sobre la existencia de Dios, el alma, los valores y la vida después de la muerte, solo por mencionar algunos. Hablando filosóficamente, hay dos formas importantes de negar la existencia de alguna entidad *X:* eliminar *X* y reemplazar la creencia en ella por otra cosa *Y,* o continuar creyendo en *X* pero reducir *X* a *Y.*

Para entender esto, consideremos por un momento la historia de la ciencia; Las teorías científicas no siempre duran para siempre. El cambio de teoría ocurre en la ciencia, y las teorías van y vienen de dos maneras centrales: reemplazo y reduccionismo. A veces, un cambio de una teoría *S* a una nueva teoría *T* implica un abandono total de *S* y una eliminación de las entidades postuladas a existir por *S.* Un ejemplo de este tipo de cambio, llamado **reemplazo**, fue el cambio del flogisto a la química del oxígeno. Cuando un metal se calienta en la atmósfera, pesa más después del calentamiento que antes. En el siglo XVIII, los científicos explicaron esto diciendo que el calentamiento elimina una impureza en el metal conocido como flogisto, que tiene un peso negativo.

A fines de la década de 1700, la teoría del oxígeno de AL Lavoisier reemplazó al flogisto. El oxígeno se vio como una entidad, diferente del flogisto, con peso positivo y que se unía a un metal cuando se calentaba en el aire. El cambio de phlogiston a la teoría del oxígeno fue un cambio teórico de reemplazo. El modelo de oxígeno de Lavoisier no se veía como una mejor imagen del flogisto que el de los científicos rivales. Phlogiston fue eliminado y reemplazado por completo; La gente ya no creía que existía el flogisto.

Por otro lado, a veces un cambio de teoría implica una reducción, es decir, la creencia continua en alguna entidad *X,* pero ya no se piensa que *X* sea lo que la teoría *S* dijo que era; más bien, ahora se "reduce a" ser *Y,* como afirma la nueva teoría. Por ejemplo, los científicos solían creer que cuando un cuerpo se calienta, esto se debe a que recibe calor, entendido como un fluido sutil, ingrávido e invisible conocido como calórico. Hoy, los científicos creen

que no hay tal cosa como calórico; en cambio, el calor se ha "reducido a" la vibración de las moléculas, por ejemplo, la energía cinética promedio de un gas. El calor no fue eliminado y reemplazado en este cambio de teoría. Los científicos todavía creen en la existencia del calor. En cambio, primero se pensó que el calor era*X* (calórico), pero ahora se ha "reducido a" ser *Y* (la vibración de las moléculas).

La idea de reemplazo es bastante clara. Pero, ¿qué significa reducir una cosa a otra? ¿Qué es el reduccionismo? Desafortunadamente, la noción de reducción en la filosofía tiene una amplia variedad de significados y no se emplea un uso común. Sin embargo, aquí están algunos de los diferentes sentidos del reduccionismo:

1. Reducción lingüística. Esto ocurre cuando el lenguaje que usa un vocabulario o conjunto de términos se reemplaza con el lenguaje que usa otro vocabulario o conjunto de términos. Por ejemplo:

a. La familia media tiene 2,5 hijos.
una'. Suma los niños y divide ese número por el número de familias y obtienes 2.5.

En este caso, la oración (a) usa el término "la familia promedio" y se reemplaza por la oración (a ′) donde el término se reemplaza por una fórmula para calcular (con los términos *suma, división* y *número*). La oración (a) es la **oración reducida** y (a ′) es la **oración reductora**. En algunos casos de reducción lingüística, el término en la oración reducida (por ejemplo, "la familia promedio") ya no se toma para designar una entidad real en el mundo porque se deja fuera de la oración reductora. La oración (a) podría llevar a alguien a pensar que había una familia en algún lugar, la familia promedio, que en realidad tiene 2.5 hijos. Pero a través de la reducción lingüística vemos que no existe tal entidad. Sin embargo, en otros casos de reducción lingüística, el mero hecho de que las verdades dichas en un vocabulario se puedan decir en otro vocabulario no significa, por sí mismo, que las entidades designadas en la oración reducida no existan. Por ejemplo:

segundo. Hay tres cosas *triangulares* en la habitación.
segundo'. Hay tres cosas *trilaterales* en la sala.

do. Un cuerpo sólido flota sobre un líquido si su *gravedad específica* es menor que la del líquido.
do'. Un cuerpo sólido flota sobre un líquido si *el cociente de su peso y volumen es menor que el cociente correspondiente* para el líquido.
re. *El rojo* es un *color.*
re'. *Las cosas rojas* son *cosas de colores.*

En el ejemplo de (b) y (b ′), solo porque el valor de verdad de (b) y (b ′) son iguales (es decir, *b* es verdadero si y solo si *b ′* es verdadero), no sigue que la cosa expresada por el término *triangular* (la propiedad de ser triangular) puede reducirse a (hecha idéntica a) la cosa expresada por el término *trilateral* (la propiedad de ser trilateral).

En (c) y (c ′), si pensamos en la gravedad específica como una entidad real en el mundo, entonces lo consideraríamos como una disposición o tendencia a hundirse, una especie de pesadez que posee un cuerpo. Esto se expresa en (c). La declaración (c ′) trata (c) de la misma manera que la declaración (a ′) trata (a). Pero solo porque podamos reemplazar (c) con (c ′) y, por lo tanto, eliminar el término *gravedad específica,* no sigue esa gravedad específica, entendida de manera realista como una tendencia a hundirse o una pesadez, no existe.

Finalmente, en (d) y (d ′), incluso si (d) podría reducirse lingüísticamente a (d ′) (y en el capítulo 10 veremos que no puede), no se sigue que las propiedades de enrojecimiento y El colorismo no existe. La declaración (d ′) elimina los términos *rojo* y *color* que parecen referirse a estas propiedades y usa solo términos que se refieren a detalles individuales (cosas rojas individuales y cosas coloreadas, como bolas rojas y banderas). En resumen, la reducción lingüística puede significar o no que la entidad a la que se hace referencia en la oración reducida no existe.

2. Fuerte Reducción Ontológica. Esto ocurre cuando alguna entidad *x* se reduce a (es decir, se identifica con) alguna entidad *y.* En este caso, *x* existe y no es más que *y;* en otras palabras, *x* es idéntico a *y.* Algunos han dicho (erróneamente en nuestra opinión) que afirmaciones como las siguientes expresan fuertes reducciones ontológicas: "El enrojecimiento es una longitud de onda", "El calor es la vibración de las moléculas", "El dolor es un estado cerebral determinado". En cada caso, una entidad (enrojecimiento, calor,

dolor) se reduce a otra entidad (una longitud de onda, una vibración, un estado cerebral) en el sentido de que la entidad anterior existe y no es nada más ni menos que la última entidad.

3. Reducción ontológica débil. Aquí la entidad *x* se reduce a la entidad *y* en que *x* es causada por o explicada por y depende de *y. Y* es una condición suficiente para *x.* Por ejemplo, la humedad se reduce a la estructura molecular de un grupo de moléculas de agua, ya que esta estructura es la que causa y explica la humedad. En una fuerte reducción ontológica, la humedad se trataría como idéntica a la estructura molecular. En una reducción ontológica débil, la humedad es sobrenatural o emergente sobre esa estructura molecular. La estructura molecular de un grupo de moléculas de agua es diferente y no idéntica a la humedad de esa agua. En este ejemplo, la **emergencia.**significa que la estructura es una condición suficiente para que surja esa humedad. **Superveniencia**significa que, dada la estructura, la humedad sobrepasará (será causada o explicada por o dependerá de) esa estructura.

En resumen, los debates sobre la realidad de una u otra entidad incluyen intentos de reemplazar esa entidad por otra o de reducir esa entidad a otra de diferentes maneras. Debe quedar claro que dichos intentos de reemplazo y reducción deben evaluarse caso por caso. Y cuando se hacen tales evaluaciones, una comprensión filosófica amplia de la naturaleza de la existencia en sí misma, las declaraciones de identidad e identidad serán relevantes para tales evaluaciones.

Hay una lección más que aprender de este capítulo. Si definimos el naturalismo (ver cap. 10) como la visión de que todo lo que existe está en el espacio y el tiempo, y si se considera que el fisicalismo es una versión del naturalismo que dice que las únicas entidades que existen son simplemente entidades físicas que en cierto modo son De manera accesible a los sentidos ya la investigación científica utilizada en química y física, el fisicismo es falso.

Así entendido, el fisicismo implica que todo lo que existe puede ser, al menos en principio, descrito exhaustivamente utilizando el lenguaje de la química y la física. Esto es así porque las únicas entidades que existen son entidades completamente físicas (químicas y físicas). Sin embargo, hay dos

cosas acerca de todas las entidades, incluidas las llamadas entidades físicas como sillas, rocas y protones, que no son físicas: qué es lo que explica la existencia de la entidad (el hecho de que la entidad en cuestión tenga propiedades) y La entidad es idéntica a sí misma. Estos son hechos metafísicos sobre todos los existentes, incluyendo todos los existentes físicos.

Por lo tanto, aunque puede haber entidades que son al menos físicas en el sentido de que se pueden describir parcialmente en el lenguaje de la física y la química, no hay entidades que sean solo físicas, es decir, que se puedan describir exhaustivamente utilizando solo química y física. Siempre habrá más en un objeto físico que sus aspectos químicos y físicos. Estos serán los aspectos más fundamentales de la identidad propia y existente. De esta manera, vemos que la ciencia es solo un tipo de conocimiento incluso de cosas físicas como los electrones. La metafísica nos da un conocimiento más fundamental de los aspectos metafísicos y no materiales de esas cosas físicas.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El ser es un género y, por lo tanto, existe una noción general de que es aplicable a todas las entidades. Una buena teoría de la existencia debería explicar lo que existe / no puede y podría o no podría existir, debería implicar que la existencia misma existe, no debe violar las leyes fundamentales de la lógica, y debería implicar que existen actos de conocimiento. Varias teorías de la existencia no pasan estas pruebas. Sin embargo, una vista parece tener éxito. La existencia es la pertenencia de alguna propiedad o el ser perteneciente a una propiedad. Esta comprensión de la existencia se utilizó para definir el futuro y el perecer, que son distintos de la alteración. La nada no tiene propiedades y, por lo tanto, no existe. Las propiedades negativas tampoco existen; más bien, las cosas pueden dejar de tener una propiedad. Finalmente, los modos de ser de vista dicen que los objetos ficticios tienen existencia pero no existencia. Esta posición fue rechazada.

La ley de Leibniz de la indiscernibilidad de los idénticos es una ley verdadera que expresa la relación de identidad, pero la identidad de los indiscernibles es falsa. La relación de identidad no debe confundirse con ninguna otra relación, por ejemplo, causa-efecto, coextensionalidad o inseparabilidad. Las tres distinciones de Suárez son útiles para comprender la identidad y las declaraciones de identidad. El debate entre las explicaciones objetivas y metalingüísticas de las declaraciones de identidad ilustra cuán ambiguas pueden ser esas declaraciones. Tres tipos principales de declaraciones de identidad son las declaraciones de identidad de significado, referencial y contingente.

Los debates sobre la existencia de alguna entidad a menudo implican reemplazo o reduccionismo. Los tres tipos principales de reducción son: lingüística, fuerte ontológica y débil ontológica. Las entidades físicas como un átomo de carbono son al menos, pero no solo físicas, porque el hecho de tener propiedades (existencia) y la relación de identidad no son entidades físicas.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

alteración
causa-efecto
cambio
coextensionalidad
llegada a ser
contingente identidad identidad
diferencia
distinción de la razón
razón razonada
distinción de la razón razón
emergente
esencia
eventos
ejemplificación
existencia
objetos ficticios
género
identidad
identidad declaraciones
inseparables
instancia
la ley de Leibniz de la identidad de los indiscernibles
ley de Leibniz de la indiscernibilidad de los idénticos
reducción lingüística
significado declaraciones de identidad
metalingüística cuenta de declaraciones de identidad
distinción modal
modos de ser

propiedades negativas
nada
tradicional (u objetual) cuenta de declaraciones de identidad predicación de perecer propiedad ejemplificación vista de eventos distinción real oraciones reducidas oraciones reducidas oraciones referenciales (o nombre) declaraciones de reemplazo reemplazo reducción ontológica fuerte superveniencia reducción ontológica débil

10

ONTOLOGÍA GENERAL

Dos categorías: propiedad y sustancia

Él, entonces, que cree en cosas hermosas,
pero ni cree en la belleza en sí misma ni es capaz de seguirlo
cuando alguien trata de guiarlo hacia el conocimiento de
ello, ¿crees que su vida es un sueño o un despertar?
Solo consideralo ¿No es el estado de sueño,
ya sea que el hombre esté dormido o despierto, solo esto:
la confusión del parecido con la identidad?
Ciertamente debería llamar a eso soñando, dijo.

REPÚBLICA DE PLATO 476C

Nada es permanente en una sustancia, excepto la ley misma que determina la sucesión continua de sus estados.

LEIBNIZ, GERHARDT 2

1. INTRODUCCIÓN

Si una persona reflexiona sobre el mundo que lo rodea, se hará evidente que existe una distinción entre cosas individuales como los perros y los automóviles y sus propiedades. Además, existe una clara distinción entre las propiedades dentro de un individuo y las relaciones que ese individuo sostiene con otras cosas. Un perro específico es una cosa individual llamada sustancia, tiene la propiedad de ser marrón y está en la relación de *mayor* a su plato de comida. En la historia de la filosofía, varios pensadores han sostenido que tres de las categorías del ser son las de propiedad, relación y sustancia. En este capítulo, investigaremos cuestiones filosóficas involucradas en el estudio de propiedades y sustancias en ese orden.

2 PROPIEDADES

2.1 TRES VISTAS DE LAS PROPIEDADES

Supongamos que tenemos ante nosotros dos manchas rojas y redondas llamadas Sócrates y Platón. Sócrates y Platón son exactamente iguales en todas sus cualidades (es decir, propiedades). Dado que tienen el mismo tamaño, forma, color, etc., Sócrates y Platón son un caso de lo que se denomina **acuerdo de calidad** . Sócrates y Platón son detalles **concretos** , es decir, cosas individuales particulares que parecen tener propiedades (en este caso, manchas que parecen tener la propiedad de ser rojas). Otros ejemplos de detalles concretos son perros individuales, mesas o átomos de oro. ¿Cómo vamos a dar cuenta del acuerdo de calidad? Se han ofrecido tres amplias respuestas a esta pregunta.

Primero, hay **un nominalismo extremo** , defendido por filósofos como WVO Quine y Wilfred Sellars. En esta vista, las propiedades no existen en absoluto y los particulares concretos y los grupos de particulares concretos son las únicas cosas que son reales. Un nominalista extremo explicaría el "acuerdo de calidad" entre Sócrates y Platón de la siguiente manera:

A tiene la propiedad *F* si y solo si *Q*

Por ejemplo, Sócrates tiene el enrojecimiento de la "propiedad" si y solo si *Q*. ¿Qué es *Q? Q* puede ser "La palabra *rojo* es verdad de Sócrates" o puede ser "Sócrates es un miembro del conjunto de detalles concretos rojos". Estas dos estrategias se pueden representar como en las figuras 10.1 y 10.2.

Fig. 10.1 Estrategia nominalista extrema # 1

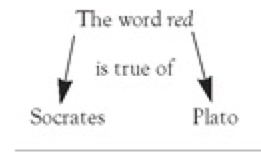


Fig. 10.2 Estrategia nominalista extrema # 2

The set of red concrete particulars:

{ Socrates, Plato, an apple
a fire engine, a brick }

Para el nominalista extremo, las propiedades (p. Ej., Enrojecimiento) no existen en absoluto. En cambio, las únicas cosas que existen son detalles concretos (cosas rojas individuales) y las "palabras de propiedad" (por ejemplo, la palabra *roja*) que son verdaderas de ellas.

Una segunda visión del acuerdo de calidad se llama **nominalismo** , defendida por filósofos como DC Williams y Keith Campbell. Los nominalistas aceptan la existencia de propiedades, pero sostienen que son cualidades particulares e individuales llamadas detalles **abstractos** que no pueden ser poseídos por más de un particular concreto. Aquí el término *abstracto* no se usa en su sentido metafísico estándar, es decir, como algo que existe fuera del espacio y el tiempo. Más bien, *abstracto* es utilizado por los nominalistas en un sentido epistemológico, es decir, como algo que se presenta ante la mente al ignorar otras cosas en su entorno. Por ejemplo, si uno ignora la forma, el olor o el tamaño de un tomate y se enfoca solo en el color de su superficie, el enrojecimiento del tomate es abstracto en el sentido epistemológico. Regresando a Sócrates, tiene su propio enrojecimiento particular, y Platón tiene su propio enrojecimiento particular, que podemos llamar rojo $_1$ y rojo $_2$, respectivamente. Enrojecimiento en general es un conjunto de datos, individuo abstracto, es decir, rojo $_1$, rojo $_2$,. . . , rojo $_n$, que se encuentran en todos los detalles concretos (manzanas individuales, manchas, carros). Sócrates es un conjunto compuesto por todos sus detalles abstractos (rojo$_1$, ronda $_1$, etc.) como partes. Esto se puede ver en la figura 10.3.

Fig. 10.3 Sócrates y Platón como conjuntos compuestos de detalles abstractos.

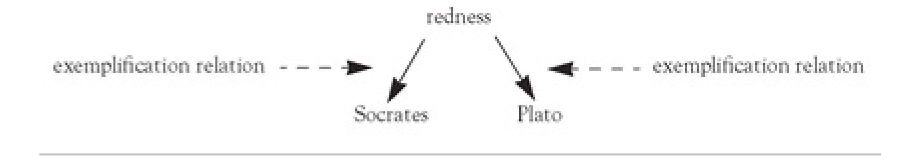
red_1 red_2
part-whole relation → Socrates ← red_1; part-whole relation → Plato ← red_2
Socrates Plato

The universal property of redness

$\{ red_1 \quad red_2 \quad red_3 \quad red_4 \quad \ldots \quad red_n \}$

Una tercera escuela de pensamiento es el **realismo** , avanzado por pensadores como DM Armstrong y Reinhardt Grossmann. Desde este punto de vista, Sócrates y Platón tienen la misma propiedad, el enrojecimiento, en cada uno de ellos. Las propiedades son uno en muchos; pueden ser poseídos por muchos detalles concretos al mismo tiempo. La relación entre una propiedad como el enrojecimiento y detalles concretos como Sócrates y Platón se denomina ejemplificación, predicación o relación de **creación de instancias** (una es una instancia de la otra). Las propiedades se denominan universales, es decir, multiplican las entidades ejemplificables que pueden tener muchas cosas al mismo tiempo. El enrojecimiento ejemplificado por Sócrates es idéntico al enrojecimiento ejemplificado por Platón. Realistas del acuerdo de calidad de imagen como en la figura 10.4.

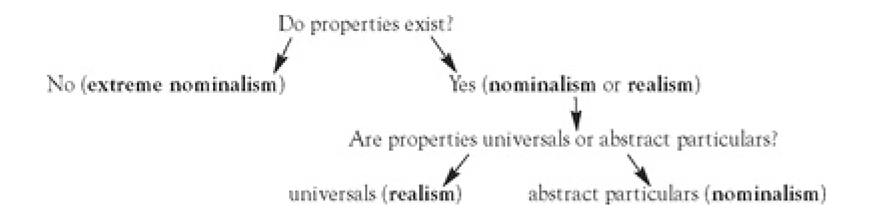
Fig. 10.4 Imagen de realistas del acuerdo de calidad.



En resumen, el nominalismo extremo, el nominalismo y el realismo son posiciones diferentes sobre el estado ontológico de las propiedades. Los nominalistas extremos solo aceptan la existencia de detalles concretos (y

conjuntos de dichos detalles junto con las palabras verdaderas de ellos), los nominalistas adoptan detalles concretos y abstractos (junto con conjuntos de detalles abstractos), y los realistas afirman la realidad de los detalles concretos y las propiedades entendidas como universales, es decir, como entidades que pueden ser ejemplificadas por muchos detalles concretos a la vez. La figura 10.5 grafica estas tres posiciones.

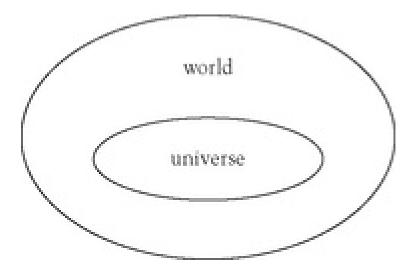
Fig. 10.5 Cuadro de estado ontológico de propiedades.



2.2 LAS PROPIEDADES Y EL DEBATE SOBRE EL NATURALISMO.

El debate sobre las propiedades puede relacionarse con el debate sobre el naturalismo y las entidades abstractas mencionadas al final del capítulo ocho. El **universo** puede definirse como el sistema espaciotemporal total de la materia y la energía (impersonal), es decir, como la suma total de los objetos materiales, de alguna manera accesible para los sentidos y para la investigación científica. El **mundo** puede definirse como la suma total de todo lo que existe, incluidas las entidades abstractas no patiotemporales. En el sentido metafísico, una **entidad abstracta.**Es una entidad real que no está en el espacio o el tiempo. Algo está en el espacio (o el tiempo) si tiene una duración espacial (o temporal) (podemos preguntar, ¿qué tan grande o cuánto es?) Y la ubicación (podemos preguntar, ¿dónde o cuándo es?). Las entidades abstractas, en contraste, no tienen ni ubicación espacial ni temporal ni duración. Los naturalistas creen solo en el universo; Los filósofos que a veces se llaman ontólogos creen en el mundo. Para el naturalista, por lo tanto, no existe nada que no tenga una ubicación y / o duración espacial (o temporal) (como se muestra en la figura 10.6).

Fig. 10.6 La relación entre los puntos de vista de los naturalistas y los ontólogos.



¿Cómo se relaciona el debate sobre el naturalismo y el mundo con el debate sobre las propiedades? En primer lugar, los nominalistas extremos y los nominalistas son a menudo naturalistas. Los defensores de estos puntos de vista creen solamente en la existencia de detalles concretos o abstractos

espaciotemporales. Niegan que las propiedades sean universales. Segundo, todos los realistas están de acuerdo en que las propiedades pueden ser ejemplificadas por muchas cosas a la vez; el mismo enrojecimiento, por ejemplo, puede ser predicado de muchas cosas rojas al mismo tiempo. ¿Significa esto que todos los realistas creen que las propiedades son entidades abstractas, es decir, entidades que no están dentro del espacio y el tiempo? La respuesta es no, y para ver por qué, necesitamos enfocarnos en la relación entre una propiedad (por ejemplo, enrojecimiento) y las cosas que tienen esa propiedad (por ejemplo, Sócrates y Platón), es decir, en la **ejemplificación**relación.

Hay tres formas principales en que los realistas han entendido esta relación. La primera vista realista de la ejemplificación es la **vista de copia modelo** . Según esta posición, las propiedades como el enrojecimiento son entidades abstractas que existen fuera del espacio y el tiempo. Además, las propiedades no entran en los detalles que supuestamente las tienen. En su lugar, cada particular tiene una copia de esa propiedad. Por ejemplo, Sócrates y Platón no tienen la propiedad de enrojecimiento, sino que cada uno tiene su propia copia de enrojecimiento. Decir que el enrojecimiento puede ser ejemplificado por muchas cosas rojas es decir que cada cosa roja puede tener su propia copia de enrojecimiento. El enrojecimiento en sí permanece completamente fuera del espacio y el tiempo y fuera de las cosas que poseen copias de él.

La vista del modelo de copia no se mantiene ampliamente debido a las dificultades que se han planteado en su contra. Una de esas dificultades ha sido llamada el **argumento** del **tercer hombre** . Este argumento señala que la vista modelo-copia de las propiedades y la ejemplificación hace dos suposiciones que, en conjunto, conducen a una regresión infinita viciosa. Aquí están estos dos supuestos:

The **nonidentity assumption:**	*F* things are *F* in virtue of some other thing, *F-ness,* which makes them *F.*
The **self-predication assumption:**	*F-ness* is itself *F.*

El supuesto de no identidad afirma que, por ejemplo, varias cosas rojas (Sócrates, Platón, un ladrillo) son rojas en virtud de alguna otra entidad, la

propia rojez, que se copia en cada cosa roja. La suposición de auto-predicación implica que no solo las cosas rojas individuales son rojas, sino que el enrojecimiento en sí mismo es rojo.

Muchos realistas aceptan el segundo supuesto pero rechazan el primero. Argumentan que el supuesto de no identidad solo se aplica a los particulares y no a los universales, por ejemplo, es cierto que todos los *detalles* rojosson rojos en virtud de alguna otra entidad (enrojecimiento), pero el enrojecimiento en sí es rojo y no en virtud de otra cosa. Pero el punto principal aquí es que la vista modelo-copia implica estas dos suposiciones y, en conjunto, conducen a una regresión infinita viciosa que puede verse como sigue: Si preguntamos por un conjunto de varias cosas rojas (Sócrates, Platón , un ladrillo) lo que explica que sean rojos, la suposición de no identidad nos dice que esto se debe a alguna otra entidad, además de las cosas rojas, el enrojecimiento en sí mismo, que las hace rojas al ser copiadas en ellas. Así que el conjunto 1 compuesto de tres cosas (Sócrates, Platón, un ladrillo) es un conjunto de cosas rojas debido al enrojecimiento.

Pero ahora, el supuesto de autodecisión nos asegura que no solo son Sócrates, Platón y un ladrillo rojo, sino que el enrojecimiento en sí es rojo. Esto significa que ahora podemos descifrar qué es lo que explica el enrojecimiento de todos los elementos en un nuevo conjunto 2 compuesto por Sócrates, Platón, un ladrillo y el enrojecimiento en sí. El supuesto de no identidad exige que nuestra respuesta deba apelar a alguna *otra* entidad, que se denomina enrojecimiento $_2$, que poseen todos los miembros del conjunto 2. Pero ahora podemos formar un nuevo conjunto 3 compuesto por Sócrates, Platón, un ladrillo, enrojecimiento y enrojecimiento $_2$, y pregunte qué es lo que explica el hecho de que todos los miembros de este nuevo conjunto están en rojo. La respuesta apelará al enrojecimiento $_{3.}$, copiado por todos los miembros en el conjunto 3. Este procedimiento genera una regresión infinita viciosa y, por lo tanto, la vista de copia modelo debe ser rechazada.

Hay dos puntos de vista realistas más de la ejemplificación, que son defendidos por realistas impuros y realistas puros. Estas dos escuelas de pensamiento difieren sobre un principio conocido como el **axioma de la localización** : ninguna entidad puede existir en diferentes ubicaciones espaciales a la vez o en intervalos de tiempo interrumpidos.

Vamos a centrar nuestra atención en la ubicación espacial. Los detalles concretos como Sócrates se encuentran en una sola ubicación espacial a la vez. No pueden estar en más de un lugar al mismo tiempo. El axioma de la localización dice que nada puede estar en más de un lugar al mismo tiempo. Un **realista impuro**, como DM Armstrong, niega el axioma de localización; Las propiedades están contenidas espacialmente dentro de las cosas que las tienen. El enrojecimiento está en el mismo lugar que Sócrates y el enrojecimiento también está en el lugar donde está Platón. Esto significa que el enrojecimiento viola el axioma de la localización y puede estar en más de un lugar al mismo tiempo. Los realistas impuros son naturalistas de corazón. ¿Por qué? Porque aceptan el hecho de que las propiedades son universales, es decir, como entidades que pueden ser ejemplificadas por más de una cosa a la vez. Pero no quieren negar el naturalismo y creer en entidades abstractas que están fuera del espacio y del tiempo por completo. Así, los realistas impuros sostienen que todas las entidades están efectivamente dentro del espacio y el tiempo. Pero abarcan dos tipos diferentes de entidades espaciales: detalles concretos (Sócrates) que están en un solo lugar a la vez, y universales (propiedades como enrojecimiento) que se encuentran en diferentes ubicaciones espaciales al mismo tiempo. Para el realista impuro, la relación de ejemplificación es unarelación **contenedor espacial** . Sócrates ejemplifica el enrojecimiento en el sentido de que el enrojecimiento está contenido espacialmente dentro y en el mismo lugar que Sócrates.

Los realistas puros , como Reinhardt Grossmann, sostienen una **visión no espacial** (y atemporal) **de la ejemplificación** . El enrojecimiento está "en" Sócrates en el sentido de que Sócrates *tiene* o *ejemplifica*Enrojecimiento dentro de su propio ser. Pero ni el enrojecimiento ni la relación de ejemplificación en sí es espacial. ¿Pero no tiene sentido decir que el enrojecimiento está en el lugar donde está Sócrates? No, dice el realista puro. La forma de entender esta relación es decir que Sócrates, el punto rojo, está ubicado espacialmente en una página, y que el enrojecimiento está seguramente "en" Sócrates, pero este "en" no es una relación espacial (por ejemplo, decir que el enrojecimiento es en una página es decir que el enrojecimiento está "en" un lugar y el lugar está en una página). Las propiedades no están en los detalles del concreto que las tienen de la misma

manera que la arena está en un cubo. La relación de predicación o ejemplificación no es un tipo de relación de contenedor espacial.

Así, el realista impuro acepta las propiedades como universales, pero las rechaza como objetos abstractos. El realista puro afirma que la mejor forma de entender lo que significa decir que las propiedades son universales es verlos como objetos abstractos (en el sentido metafísico). Los nominalistas son naturalistas puros porque aceptan el axioma de la localización; los realistas impuros son naturalistas impuros porque rechazan el axioma de la localización pero aceptan la idea de que todo está en el espacio y el tiempo en algún sentido; y los realistas puros rechazan por completo el naturalismo y abrazan los objetos abstractos.

Nuestra discusión sobre el nominalismo extremo, el nominalismo y las diferentes formas de realismo se puede resumir en la tabla 10.1.

Tabla 10.1 Diferenciación de varias formas de nominalismo y realismo.

Question	Yes	No
Do properties exist?	nominalists all forms of realism	extreme nominalists
Are properties universals (multiply exemplifiable)?	all forms of realism	extreme nominalists (they do not exist) nominalists (they do exist but are abstract particulars in the epistemological sense)
Are properties abstract entities (not in space and time)?	pure realists model-copy realists	extreme nominalists nominalists impure realists
Are properties "in" the concrete particulars that have them?	pure realists (the "in" is not a spatial relation) nominalists (accept the axiom of localization and the "in" is a normal spatial relation) impure realists (reject the axiom of localization and the "in" is an abnormal spatial relation)	extreme nominalists (there are no properties) model-copy realists (copies of properties are in their particulars, not properties themselves)

2.3 EVALUANDO LAS TRES VISTAS

Dejemos de lado el debate intramuros entre los realistas sobre la naturaleza de la ejemplificación y concentrémonos ahora en el debate sobre la realidad de las propiedades entre los nominalistas extremos, los nominalistas y los realistas en general. Tres tipos principales de evidencia han sido el centro de atención en esta disputa: predicación, parecido exacto y el hecho de que las propiedades en sí mismas tienen propiedades (por ejemplo, el enrojecimiento es un color). Veamos brevemente esto en orden, comenzando con la **predicación** , es decir, afirmando algo de otra cosa, asignándole alguna propiedad, asignando una cosa a una clase o designando una característica que pertenece a algo. Considera estas oraciones:

1. Sócrates es rojo.
2. Platón es rojo.

El realista tiene una manera poderosa y directa de explicar la verdad de estas oraciones: (1) y (2) expresan el hecho de que Sócrates y Platón ejemplifican la misma propiedad, el enrojecimiento. Así el enrojecimiento es un predicado universal de cada uno. Esta predicación se puede hacer explícita de esta manera:

1 ′. Sócrates tiene enrojecimiento.
2 ′. Platón tiene enrojecimiento.

En general, los casos de predicación son ejemplos de lo que se llama **el uno y el muchos** . Hay muchas cosas rojas, sin embargo, hay una clase unificada de cosas rojas que incluye a Sócrates y Platón, pero excluiría, digamos, un lugar de la tercera ronda como ellos (llámelo Aristóteles) que es azul y no rojo. El realista tiene una forma clara de explicar la predicación y la explicación de uno y muchos, es decir, de la unidad de clases como la clase de cosas rojas. Esta clase está unificada por el hecho de que todos los miembros de la clase tienen la misma propiedad (enrojecimiento) predicada de ellos, y los miembros excluidos de esa clase (Aristóteles) no ejemplifican esa propiedad. El realista desafía al nominalista extremo y al nominalista a ofrecer una mejor explicación de la predicción.

¿Cómo trataría un nominalista extremo (1)? Él o ella ofrecería una reducción lingüística de (1) (véase el capítulo 9). Es decir, él o ella diría que (1) realmente afirma lo mismo que (y puede ser reemplazado por) (1 "): Sócrates es una cosa roja. (1 ") dice que Sócrates es un particular rojo y concreto. Existen diferentes versiones de nominalismo extremo, y está fuera del alcance de este capítulo discutirlas. Pero en al menos una versión popular, el nominalista extremo continuaría afirmando que la palabra *rojo* es cierta de Sócrates y que Sócrates es miembro del conjunto de cosas rojas. Tenga en cuenta que (1 ”) evita cualquier referencia a propiedades.

Hay dos problemas principales con la visión nominalista extrema de la predicación. Primero, el nominalista extremo simplemente afirma que Sócrates es un miembro de la clase de cosas rojas. Pero el realista quiere saber qué explica el hecho de que Sócrates y Platón sean miembros del conjunto de cosas rojas, mientras que Aristóteles (la mancha redonda y azul) no lo es. El realista tiene una respuesta: Sócrates y Platón tienen la propiedad del enrojecimiento y Aristóteles no. La unidad de esta clase se basa en una propiedad compartida por todos los miembros de la clase. Sin embargo, el nominalista extremo no puede hacer este movimiento debido a su negación de propiedades. Por lo tanto, no puede dar respuesta sobre qué fundamentos tiene la unidad de la clase de cosas rojas y qué excluye a Aristóteles de esa clase.

En segundo lugar, el problema del uno y los muchos (cómo se pueden unificar las clases naturales mientras se tienen muchos miembros diferentes) no se produce solo en el nivel de enrojecimiento y cosas rojas. También ocurre con las propias palabras. Por ejemplo, podemos preguntar cuántas palabras hay en esta secuencia: *rojo, rojo, azul.* La respuesta es dos o tres dependiendo de lo que quieres decir con una palabra. Hay dos tipos de palabras (el tipo *rojo* y el tipo *azul*) y tres tokens de palabras. Los **tipos de** palabras son universales que pueden estar en más de un lugar a la vez; Los **tokens de** palabras son ejemplos particulares de sus tipos. Ahora, cuando el nominalista extremo intenta resolver el problema de cómo las cosas rojas pueden ser rojas diciendo que *la* palabra*el rojo* es verdadero para cada cosa roja, esto parece implicar que es la misma palabra (*rojo* en este caso) que se usa para cada cosa roja, y esto trata a la palabra *rojo*como un tipo (un universal). En este sentido, considere la siguiente declaración de nominalismo extremo hecha por David Hume:

> Cuando hemos encontrado una semejanza entre varios objetos [por ejemplo, objetos blancos], que a menudo se nos ocurren, aplicamos *el mismo nombre* ["blanco"] a todos ellos. . . . Después de haber adquirido un encargo de este *tipo,* la audiencia de *ese nombre* revive *la idea* de uno de esos objetos y hace que la imaginación concibe *que* con todas *sus* circunstancias y proporciones particulares.[42]

Todas las palabras en cursiva en la declaración de Hume parecen referirse a universales. Hume se deshizo de la "blancura" de la propiedad universal al reducirla a la palabra *blanco que* es la verdad de todas las cosas blancas. Pero él solo reemplazó un universal (la blancura misma) con otro (la palabra tipo "blanco"). El nominalista extremo puede evitar este problema diciendo que el tipo de palabra "blanco" es solo una clase de tokens de palabra individuales de "blanco". Pero esto conduce a una regresión infinita viciosa porque ahora podemos preguntar qué es lo que explica la unidad. de la clase de palabra tokens de "blanco" y el nominalista extremo no responderá a esta pregunta o bien postulará una nueva palabra utilizada de todas las palabras en la clase de tokens, y así sucesivamente hasta el infinito. De cualquier manera, el nominalismo extremo es una visión inadecuada de la predicación.

¿Cómo podría un nominalista resolver el problema de la predicación? De este modo:

> 1 ′ ′ ′. Sócrates tiene $_1$ rojo y $_1$ rojo es un miembro de la clase de detalles abstractos rojos.

Platón tendría rojo $_2$, y Aristóteles tendría azul $_1$. Recuerde, la clase mencionada en (1 ′ ′ ′) no es la clase de detalles concretos rojos, sino de detalles abstractos rojos.

Desafortunadamente, la visión nominalista de la predicación sufre el mismo problema que se planteó contra el nominalismo extremo. ¿En qué se basa la clase de detalles abstractos rojos de modo que el rojo $_1$ y el rojo $_2$ son miembros de esa clase pero el azul $_1$ no lo es? De nuevo, el realista diría que el rojo $_1$ y el rojo $_2$ tienen la misma propiedad (enrojecimiento) en ellos, y el

azul$_1$ no. Pero el nominalista no puede responder a esta pregunta sin involucrarse en el mismo tipo de regresión viciosa que vimos en el caso del nominalismo extremo.

En resumen, el fenómeno de la predicación es un problema para el nominalismo extremo y el nominalismo, ya que estas opiniones no tienen una explicación adecuada de qué es lo que coloca algo en su clase, que unifica a la clase y que excluye otras cosas de la membresía de la clase. El realista puede explicar esto, sin embargo, apelando a la posesión de la misma propiedad o al hecho de no poseer esa propiedad.

La segunda pieza de evidencia utilizada en el debate sobre la realidad de las propiedades es el **parecido exacto** . Las cosas en el mundo se parecen o no se parecen entre sí de varias maneras. Sócrates, Platón y Aristóteles son exactamente iguales en ser redondos, pero Sócrates y Platón se parecen entre sí con respecto a ser rojos y Aristóteles no. En general, cuando dos cosas, *a* y *b,* son exactamente iguales, habrá un respeto *F* en el que se parecen. Este respeto será propiedad de *F-ness,* poseída por *a* y *b.* Para los realistas, por lo tanto, la similitud exacta de color entre Sócrates y Platón se explica por el hecho de que cada uno ejemplifica la misma propiedad, el enrojecimiento, que constituye el respeto en el que se parecen. El realista desafía al nominalista extremo y al nominalista para que propongan una explicación adecuada de la similitud exacta.

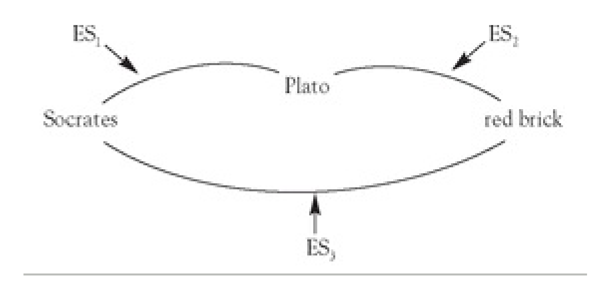
El nominalista extremo responderá a este desafío afirmando que todas las cosas rojas simplemente tienen una relación de similitud exacta entre sí y que esto es solo un hecho básico que no se puede explicar. Como cuestión simple y bruta, Sócrates y Platón se parecen entre sí y no a un perro amarillo. Sin embargo, hay dos problemas con este enfoque. Primero, de hecho, parece que hay un respeto de semejanza entre Sócrates y Platón, es decir, se parecen unos a otros en ser rojos. Sócrates, Platón y Aristóteles, todos se parecen entre sí en un aspecto diferente: ser redondos. A pesar de lo que afirma el nominalista extremo, estos diferentes aspectos de semejanza no son hechos brutos,

En segundo lugar, la visión nominalista extrema de semejanza se derrumba en realismo o implica un retroceso infinito vicioso. Para ver esto, tenga en cuenta que cuando Sócrates, Platón y un ladrillo rojo se parecen, el nominalista extremo lo explicará diciendo que todos están en *la* relación de

similitud exacta. Pero si esto es así, entonces la relación de similitud exacta se convertirá en un universal relacional que se repite en cada caso en el que dos cosas se parecen exactamente. Sócrates se mantendrá en la misma relación de similitud con Platón que Platón está en el ladrillo rojo. Pero esta solución se convierte en realismo al tratar la relación de similitud exacta como un universal.

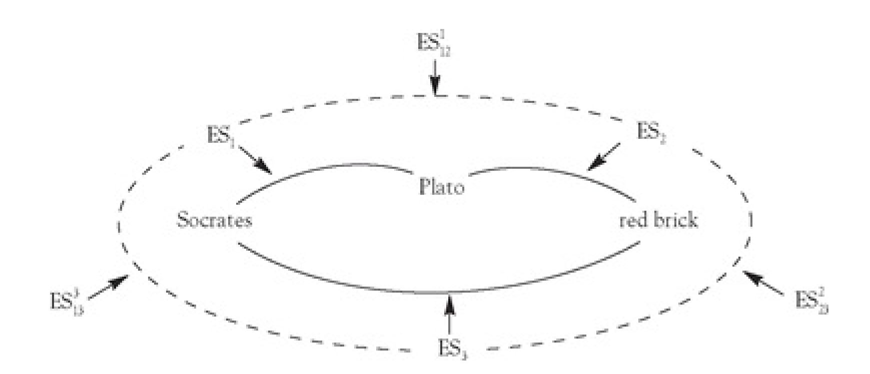
Para evitar este problema, el nominalista extremo tendrá que decir que cada par de cosas rojas está en su propia relación de similitud exacta e individual. Esto se puede representar como en la figura 10.7 (ES representa una relación de similitud exacta entre dos cosas).

Fig. 10.7 Relaciones de similitud exactas individuales.



Aquí, Sócrates y Platón mantienen una relación de similitud exacta entre sí (ES_1), y así sucesivamente, con Platón y el ladrillo rojo y Sócrates y el ladrillo rojo. Pero ahora surge un problema. Cada una de estas relaciones de similitud exacta se parecerá exactamente a cada una de las otras relaciones de similitud exactas. ¿Cómo se explica esto? El nominalista extremo tendrá que postular relaciones de similitud exactas más altas entre cada par de relaciones de similitud exactas más bajas, como se muestra en la figura 10.8.

Fig. 10.8 Relaciones de similitud exactas de orden superior



Esta estrategia nominalista extrema puede repetirse hasta el infinito, y genera una regresión viciosa. El nominalista tiene el mismo problema. La única diferencia entre el nominalista y el nominalista extremo es que el nominalista reemplazará a Sócrates, Platón y el ladrillo rojo en el diagrama de arriba con rojo$_1$, rojo$_2$ y rojo$_3$ (lo abstracto particular en el ladrillo). En resumen, si el nominalista extremo y el nominalista dejan el parecido exacto entre detalles concretos o abstractos como fenómenos básicos e inexplicables, entonces esto parece ser falso porque habrá aspectos de semejanza que pueden especificarse citando la propiedad mantenida en común por semejando entidades. Además, la relación de similitud exacta en sí misma será o bien un universal relacional repetible, o habrá un retroceso infinito vicioso de tales relaciones. El parecido exacto entre las cosas, por lo tanto, parece contar a favor del realismo.

Una tercera pieza de evidencia en el debate es el hecho de que las propiedades en sí tienen propiedades:

3. El rojo es un color.

Esta declaración dice que la propiedad de primer orden, que es roja, tiene una propiedad de segundo orden, que es un color. Las propiedades de primer orden son aquellas predicadas directamente de individuos como Sócrates o Platón. Las propiedades de segundo orden son propiedades de las propiedades de primer orden. Por ejemplo, el enrojecimiento y el azul tienen la propiedad de ser un color, pero la dulzura no tiene esa propiedad de segundo orden. Las propiedades vienen en jerarquías. El realista tiene una forma sencilla de explicar oraciones como (3):

3 ′. El enrojecimiento tiene coloración.

El realista desafía al nominalista extremo y al nominalista a explicar oraciones como (3). El nominalista extremo dará una reducción lingüística de (3) al afirmar que dice exactamente lo mismo y que, por lo tanto, puede ser reemplazado por (3 "):

3 ”. Las cosas rojas son cosas de colores.

Tenga en cuenta que (3 ”) solo se refiere a detalles concretos y no hace referencia a propiedades. Pero, ¿realmente dice (3 ”) las mismas cosas que (3), y en general, las reducciones de este tipo realmente funcionan? Si podemos encontrar un ejemplo de este tipo de estrategia que falla, la visión nominalista extrema será refutada. ¿Hay tal ejemplo? Sí:

4. Las cosas rojas son cosas espacialmente extendidas.
4 ′. El rojo es una extensión.

El nominalista extremo estaría comprometido con este patrón reductivo, porque, en su opinión, (4) y (4 ') dicen lo mismo, (4) hace mención de propiedades, y por lo tanto, debe ser reemplazado por (4') , que no menciona propiedades. (4) es cierto ya que las cosas rojas como los ladrillos se extienden a lo largo de una región del espacio. Sin embargo, (4 ′) es claramente falso. El rojo es un color no una extensión. Tener seis pulgadas de largo es un ejemplo de la propiedad de la extensión. Así, la estrategia de reducción nominalista extrema conduce a falsedades y, por lo tanto, falla.

Lo mismo se puede decir de la estrategia de reducción nominalista. Él manejará (3) como sigue:

3 ′ ′ ′. Los rojos son colores.

Aquí la referencia no es a detalles concretos, sino a abstractos. Sin embargo, cada extracto rojo en particular también se extiende en el espacio (por ejemplo, el rojo $_1$ de Sócrates se extiende a lo largo de la superficie de Sócrates). Por lo tanto la siguiente oración será verdadera:

5. Los rojos son extensiones.

La estrategia reduccionista nominal entonces nos permitirá derivar (5 ′) de (5):

5 ′. El enrojecimiento es la extensión.

Pero (5 ′) es claramente falso; El enrojecimiento es un color, no una extensión. Parecería, entonces, que las oraciones como (3), en las cuales las propiedades son poseídas por otras propiedades, no pueden ser manejadas adecuadamente por el nominalismo extremo o el nominalismo, pero pueden ser explicadas por el realista.

Hemos investigado diferentes puntos de vista sobre la existencia y la naturaleza de las propiedades, y hemos examinado tres piezas de evidencia involucradas en disputas en esta área de la metafísica. Parecería que las propiedades existen, de hecho, y que son universales genuinos. Sin embargo, la realidad implica mucho más que propiedades; También hay cosas individuales como perros y gatos que tienen propiedades. Los filósofos llaman a tales individuos sustancias, y es al estudio de la naturaleza de la sustancia a lo que nos referimos ahora.

3 SUSTANCIAS

El término inglés *sustancia* tiene muchos significados diferentes asociados con él. Asimismo, ha habido diferentes usos del término en la historia de la filosofía. Sin embargo, la idea más central de *la sustancia* en la historia de la metafísica es la que lleva los organismos individuales que viven los seres humanos, mariposas, perros, árboles de roble, como los **casos paradigmáticos**(es decir, los ejemplos más claros, estándar) de sustancias. En nuestro estudio de sustancia, (1) examinaremos la noción tradicional de sustancia, (2) compararemos una sustancia con una propiedad-cosa, (3) consideraremos el mayor rival con la noción tradicional de sustancia y (4) sacaremos algunas implicaciones Desde la posición tradicional. Para entender lo que sigue, consideremos a un perro adulto de raza marrón, Fido. Una doctrina de sustancia debe explicar lo que parecen ser cosas que sabemos sobre Fido, y la noción tradicional de sustancia hace precisamente eso.

3.1 LA VISTA TRADICIONAL DE LA SUSTANCIA

La visión tradicional de la sustancia es la de Aristóteles y Tomás de Aquino. Hay ciertas diferencias entre ellos en esta área de su pensamiento, y no todos los filósofos están de acuerdo en cuanto a la interpretación precisa de cada faceta de las posiciones generales de estos pensadores acerca de la metafísica de la sustancia. Sin embargo, Aristóteles y Aquino son suficientemente claros y están de acuerdo con sus puntos de vista para etiquetar sus posiciones como el punto de vista tradicional. Un número considerable de filósofos hasta el presente han abrazado la visión tradicional. Sustancias individuales como Fido presentan ciertos hechos al filósofo que la metafísica de la sustancia trata de explicar. Hay siete cosas aparentemente ciertas de Fido, y estas siete características forman el núcleo de la posición tradicional.

3.1.1 PROPIEDAD DE PROPIEDADES

Las propiedades no se muestran en el mundo por sí mismas. Uno no, por ejemplo, encuentra el marrón en una estantería solo. Las propiedades tienen dueños, y una sustancia es el dueño de las propiedades. Las sustancias tienen propiedades que están "en" ellas; Las propiedades son tenidas por las sustancias que las poseen. Fido tiene un color marrón, una cierta forma, la propiedad de pesar veinticinco libras y así sucesivamente. Estas propiedades están presentes en Fido. En este sentido, las sustancias son más básicas que las propiedades. Tiene sentido preguntar por una propiedad, ¿qué tiene esa propiedad? Pero no tiene sentido preguntar acerca de una sustancia, por ejemplo, Fido, ¿qué tiene esa sustancia? Las propiedades están "en" las sustancias, pero las sustancias son básicas en el sentido de que no están "en" o tienen por cosas más básicas que ellas. Las sustancias hacen el tener; Se tienen propiedades. La etimología de la palabra.*sustancia* (*sub*significa "debajo", *postura* significa "estar de pie"; por lo tanto, *sustancia* significa

"estar debajo de") pone de manifiesto este aspecto de la sustancia como aquello que está bajo las propiedades como su propietario.

3.1.2 LA UNIDAD Y LA INTEGRACIÓN EN UN MOMENTO

Una sustancia como Fido es un todo y, como tal, es una unidad profunda de propiedades, partes y capacidades. Primero, una sustancia es una unidad profunda de propiedades. Las propiedades se juntan en grupos, no individualmente; por ejemplo, el color marrón, que mide veinticinco libras, tiene cierta forma, son tres propiedades diferentes que forman una unidad en Fido. Además, el marrón se une a la forma de Fido de manera que el enrojecimiento de una manzana cercana no se une a la forma de Fido. Esto sería cierto incluso si la manzana estuviera dentro de la boca de Fido y, por lo tanto, el enrojecimiento de la manzana estaba espacialmente más cerca de partes de Fido, por ejemplo, su nariz, que el marrón de su cola. Finalmente, Fido es una unidad de propiedades más profunda que, por ejemplo, un montón de sal. Tal montón sería una unidad de blancura y la forma del montón. Pero tal conjunto, aunque una verdadera unidad de estas propiedades, No es una unidad tan profunda como lo es Fido. Las propiedades de Fido están mucho más íntimamente relacionadas entre sí que las propiedades en unidades menores como montones de partes. Estos hechos sobre la unidad de propiedades se llaman**Adherencia** de propiedades. Las propiedades se adhieren en sustancias, es decir, se unen. ¿Qué explica este hecho? El punto de vista tradicional dice que la adherencia se explica por la **inherencia** : todas las propiedades de Fido están unidas porque todas son propiedad (o inherentes) de la misma sustancia que está debajo de ellas.

Una sustancia es también una unidad de partes. La nariz, los ojos, el corazón y las piernas de Fido son partes que forman un todo unificado. La diferencia entre una propiedad y una parte es esta: una propiedad es un universal que todavía existiría incluso si una sustancia que la tiene se extinguiera. Un perro diferente podría tener un color marrón incluso si Fido dejara de serlo. Una **parte**es un particular que no sobreviviría si una sustancia

que la contiene se extinguiera. Si Fido fuera a "desaparecer de la existencia", todas sus partes (por ejemplo, su nariz) dejarían de ser. Las partes de una sustancia están unidas de tal manera que el todo es anterior a sus partes en este sentido: las partes de una sustancia son lo que son en virtud del papel que desempeñan en la sustancia en su conjunto. Así, la identidad de las partes de una sustancia presupone la sustancia en su conjunto. La cámara del corazón es lo que es en virtud del papel que desempeña en el corazón como un todo; un corazón es lo que es en virtud del papel que desempeña en el sistema circulatorio; El sistema circulatorio es lo que es en virtud del papel que desempeña en el organismo en su conjunto. Además, cuando las partes de una sustancia se eliminan, cambian. Como dijo Aristóteles, una mano humana cortada ya no es humana porque ya no es parte de la sustancia que le dio su identidad. La mano cortada es simplemente un montón de átomos y otras partes, que se harán evidentes en unas pocas semanas. Ha perdido su unidad.

Finalmente, una sustancia es una unidad de capacidades (potencialidades, disposiciones, tendencias). En filosofía distinguimos entre algunas *x* que son *F* pero pueden ser *G* de algunas *x* que son *F* pero no pueden ser *G.* Por ejemplo, la sal es sólida pero puede disolverse en agua y un diamante es sólido pero no puede disolverse en agua. Las afirmaciones contrafactuales son ciertas de las sustancias. Una **declaración contrafactual**es una afirmación que dice cuál sería el caso si, contrariamente a los hechos, tal y tal cosa sucediera. Por ejemplo, si se colocara una bellota en el suelo (aunque esté en un frasco), entonces brotaría una raíz. Tales contrafactuales se explican diciendo que una sustancia tiene un conjunto de **capacidades** que son verdaderas a pesar de que no están actualizadas. La sal tiene la capacidad de solubilidad mientras está en el salero; La bellota tiene la capacidad de brotar una raíz en un frasco. Una sustancia es una profunda unidad de sus capacidades. Fido tiene la capacidad de ladrar mientras está en silencio, de correr, de mover la cola, etc., y es una profunda unidad de sus capacidades.

Las capacidades vienen en agrupaciones naturales y en jerarquías. Por ejemplo, un humano tiene varias capacidades para creer y pensar ciertas cosas, varias capacidades para sentir ciertas cosas y varias capacidades para elegir ciertas cosas. Estas diferentes capacidades forman agrupaciones naturales en una sustancia individual (por ejemplo, un ser humano en particular) que pueden denominarse capacidades intelectuales, emocionales y

volitivas. Psicólogos, médicos, biólogos y otros estudian las agrupaciones e interconexiones entre las capacidades de varios tipos de sustancias como aves, plantas, etc.

Las capacidades también vienen en jerarquías. Hay capacidades de primer orden, capacidades de segundo orden para tener estas capacidades de primer orden, y así sucesivamente, hasta que se alcancen las capacidades finales. Por ejemplo, si Jill puede hablar inglés pero no ruso, entonces tiene la capacidad de primer orden para el inglés, así como la capacidad de segundo orden para tener esta capacidad de primer orden (que ya ha desarrollado). Ella también tiene la capacidad de segundo orden para tener la capacidad de hablar ruso, pero puede carecer de la capacidad de primer orden para hacerlo.

Una capacidad de orden superior se realiza mediante el desarrollo de capacidades de orden inferior debajo de ella. Una bellota tiene la capacidad máxima de extraer alimento del suelo, pero esto se puede actualizar y desplegar solo desarrollando la capacidad inferior para tener un sistema de raíces, y luego desarrollando las capacidades aún más bajas *del* sistema de raíces, y así sucesivamente. Cuando una sustancia tiene un defecto (por ejemplo, un niño es daltónico), no pierde sus capacidades finales. Más bien, carece de la capacidad de orden inferior que necesita para desarrollar la capacidad máxima.

La capacidad de una sustancia culminan en un conjunto de sus capacidades finales que son poseídos por ella únicamente en virtud de la sustancia que pertenece a su tipo natural, por ejemplo, las capacidades finales de Smith son su porque pertenece a la **clase natural** "ser humano." Una de sustancia **interior La naturaleza** incluye su unidad estructural ordenada de capacidades últimas. Una sustancia no puede cambiar en sus capacidades últimas; es decir, no puede perder su naturaleza última y continuar existiendo. Smith puede reemplazar el color de su piel de la exposición al sol y aún existe, pero si pierde su humanidad, su naturaleza interna de capacidades últimas que constituye ser humano, entonces Smith deja de existir.

En resumen, una sustancia es una unidad profunda de propiedades, partes y capacidades. Además, el tipo de unidad en una sustancia debe entenderse representando la sustancia como un todo que es metafísicamente anterior a sus partes en el sentido de que obtienen su identidad por el papel que desempeñan en la sustancia como un todo.

3.1.3 IDENTIDAD Y MUESTRA ABSOLUTA A TRAVÉS DEL CAMBIO

Una sustancia es una **continuación** que permanece igual a través del cambio. Este punto se desarrollará más completamente en el capítulo catorce cuando veamos la identidad personal. El cambio presupone la igualdad. Si algún *x* (un perro) pasa de ser *F* (ser marrón) a ser *G* (ser amarillo), entonces el mismo *x* (el perro) debe estar presente al principio, durante y al final del cambio. *Se*cambia De hecho un **cambio**puede entenderse como el ir o venir de una propiedad por una sustancia en un período de tiempo o durante un período de tiempo. Una sustancia regularmente pierde partes viejas, propiedades y capacidades de orden inferior y gana otras nuevas. Pero la sustancia misma subyace a este cambio y permanece igual a través de él.

Un evento largo como un juego de béisbol tiene partes temporales y, de hecho, es la suma de sus partes temporales. Un juego de béisbol es una suma o totalidad de nueve entradas, y cada entrada es una parte temporal del juego. Por el contrario, las sustancias no tienen partes temporales. Las sustancias se mueven a *través de* sus historias; Por ejemplo, Fido está completamente presente en cada momento de su vida. Fido no es una suma de "etapas de perros" individuales, como un juego de béisbol es una suma de "etapas de juegos" (entradas).

3.1.4 LA LEY Y EL CAMBIO DE LECHE

Como una sustancia como una bellota crece, cambia con el tiempo. Estos cambios son legales. Es decir, cada nueva etapa de desarrollo y crecimiento llega a ser y reemplaza a las más antiguas en formas repetibles, no aleatorias y legales. Estos **cambios semejantes a las leyes** se basan en la naturaleza interna de una sustancia, que, en este contexto, puede entenderse como un principio dinámico de actividad o cambio inmanente dentro de la sustancia

individual. La bellota cambia de manera específica debido a las dinámicas tendencias inherentes latentes dentro de su naturaleza como un roble. Cada tipo natural de cosas tendrá su propio tipo de cambios legales que son normales para los miembros de ese tipo, y estos cambios se basan en la naturaleza de las sustancias de ese tipo.

Además, esta naturaleza interior establece límites para el cambio. Si una sustancia rompe estos límites, la sustancia ya no existe. Por ejemplo, a medida que la oruga se transforma en una mariposa adulta, la naturaleza interna del organismo especifica la secuencia precisa de etapas que el organismo puede experimentar en el proceso de crecimiento. Si el organismo va más allá de los límites de tal cambio, diga si la oruga se convirtió en pez, no diríamos que la oruga todavía existe como pez; más bien, diríamos que la oruga dejó de ser y un pez llegó a ser. Por lo tanto, los cambios legales que conforman la naturaleza de una sustancia (1) especifican la secuencia ordenada de cambio que se producirá en el proceso de maduración y (2) establecen límites para el tipo de cambio que una cosa puede sufrir y aún existe y se cuenta como un ejemplo de su tipo.

3.1.5 LA UNIDAD DEL TIPO NATURAL EN SÍ MISMO

Puede recordar de la primera mitad del capítulo que la unidad de una clase natural de cosas, por ejemplo, la clase de objetos rojos, puede ser explicada por el realista diciendo que cada miembro de la clase tiene la misma propiedad en ella: en este caso, enrojecimiento. Esta propiedad explica la unidad de la clase, por qué ciertos objetos (un camión de bomberos) pertenecen a la clase y por qué otros objetos (un plátano) no.

Lo mismo puede hacerse respecto a las sustancias. Las sustancias caen en clases naturales llamadas clases naturales, por ejemplo, la clase de perros, humanos, etc. Esto se puede explicar diciendo que cada miembro de un tipo natural tiene la misma esencia en él. Todos los humanos tienen humanidad y eso explica la unidad de la clase de humanos, por qué ciertas cosas (Smith) pertenecen a esa clase y por qué otras cosas (Fido) no. En este sentido, el tipo

natural de una cosa (esencia, naturaleza, “qué”; Aristóteles denominó sustancia individual una sustancia primaria y sustancia de la sustancia primaria sustancia secundaria) es el conjunto de propiedades que posee la cosa de tal manera que debe tener este conjunto para ser un miembro de la clase y, si pierde alguna de sus propiedades esenciales, deja de existir.

3.1.6 CAUSALIDAD FINAL

La doctrina tradicional de la sustancia contrasta causas eficientes, materiales, formales y finales. Una **causa eficiente** es aquella mediante la cual se produce un efecto. La causa eficiente produce el efecto. Por ejemplo, cuando una bola golpea y mueve otra, la primera bola es una causa eficiente. Una **causa material** es la materia o "materia" de la que se hace algo. Una **causa formal** es la esencia o "qué" de una cosa (la humanidad de Smith). Una **causa final**es aquello por el cual se produce un efecto o cambio. Muchos defensores de la opinión tradicional sostienen que una sustancia individual tiene, dentro de su naturaleza (causa formal), una tendencia innata e inmanente (causa final) para realizar plenamente las potencialidades dentro de su naturaleza. Una bellota cambia "para" realizar una naturaleza madura de roble; un feto crece con el fin en vista de actualizar sus potencialidades basadas en la naturaleza humana. Hoy en día, la doctrina de la causalidad final es vista por muchos como obsoleta y no científica. En cambio, a menudo se piensa que la causa eficiente y material es todo lo que se necesita para explicar el cambio de una sustancia, que explicar el crecimiento de una bellota, por ejemplo, solo requiere citar las partes y procesos químicos en la bellota. No podemos evaluar esta afirmación aquí, pero debe señalarse que las nociones de causas formales y finales son (1) principalmente filosóficas, y los argumentos a favor y en contra de ellas están más allá del alcance de la ciencia; (2) compatible y complementaria a la noción de causas eficientes y materiales.

3.1.7 EL PROBLEMA DE LA INDIVIDUACIÓN

Hay un problema final con respecto a sustancias llamadas el problema de la **individuación** : dado que dos cosas tienen exactamente las mismas propiedades, ¿cómo es que las dos no son lo mismo? ¿Qué los diferencia y los hace dos individuos? Considere los dos lugares, Platón y Sócrates, al comienzo de este capítulo. Comparten todas sus propiedades en común. Si las propiedades son universales (ambos puntos tienen las mismas propiedades), ¿qué es lo que los convierte en dos puntos en lugar de uno solo? Uno puede sentirse tentado a decir que los puntos son diferentes debido a sus diferentes ubicaciones espaciales en una hoja de papel. Pero claro, esto no servirá. ¿Por qué? Porque dos puntos no pueden estar *en*Diferentes lugares si, metafísicamente hablando, ya no son puntos diferentes. La diferencia de ubicación espacial presupone diferencia e individuación y, por lo tanto, no puede constituir individuación.

El mismo problema de individuación surge con sustancias individuales. Si Smith y Jones tienen la misma naturaleza humana, entonces, ¿en qué se diferencian? ¿Qué los hace dos humanos en lugar de uno? Se han ofrecido varias respuestas a esta pregunta y no podemos encuestarlas aquí. Basta con decir que debe haber algo en una sustancia individual además de su naturaleza que lo individualiza. Sea lo que sea, algo puede llamarse "esto-ness" de una sustancia. Por lo tanto, una sustancia individual como Smith a veces se llama **así.**. Al afirmar que Smith es un "tal", un filósofo significa que Smith posee una naturaleza universal, compartida por todos los miembros del tipo natural de Smith "ser humano", y esta naturaleza responde a la pregunta profunda: ¿qué tipo de cosas debe ser Smith para existir? ¿en absoluto? Al afirmar que Smith es un "esto", un filósofo significa que Smith también es un individuo diferente de otros miembros de su clase. Así, una sustancia individual es esto-tal; es una combinación de dos entidades metafísicas: una naturaleza universal y un componente individualizador.

3.2 LAS SUSTANCIAS VERSUS PROPIEDADES

Actualmente, existe un debate sobre si los organismos vivos son, o no, en cierto sentido, entidades "reducibles a". Un tema estrechamente relacionado es si la biología es o no "reducible a" la química y la física. Estas preguntas involucran una serie de problemas complicados que requieren un tratamiento más allá del alcance de un texto introductorio en filosofía. Sin embargo, una parte central de este debate se puede aclarar observando diferentes tipos de partes y conjuntos; específicamente, en la diferencia entre una sustancia, entendida en el sentido tradicional, y una cosa de propiedad.

El mundo que nos rodea contiene una serie de diferentes tipos de partes con partes. Diferentes tipos de conjuntos manifiestan diferentes tipos y grados de unidad. Aquí hay tres ejemplos que van de menor a mayor unidad: un montón de sal, un automóvil, un organismo vivo. Un **montón** es un tipo débil de unidad. Contiene partes que simplemente están unidas en que esas partes están espacialmente cercanas entre sí. Un montón puede tener partes homogéneas o heterogéneas. Una pila de sal es un montón con **partes homogéneas** (todas las partes, por ejemplo, los granos de sal, son iguales entre sí); una pila de basura podría ser un montón con **partes heterogéneas** .

Un artefacto es un ejemplo clásico de un tipo más profundo de unidad que se encuentra en todos los llamados **objetos de propiedad** , **agregados ordenados** o **material estructurado** . Por ejemplo, las partes de un automóvil no están simplemente unidas por la proximidad espacial; También tienen una unidad mecánica en la forma en que funcionan juntas de acuerdo con un diseño en la mente del diseñador del automóvil. Mientras que las cosas de la propiedad tienen un tipo de unidad más profundo que un simple montón, las cosas de la propiedad tienen diferentes tipos de unidades menores que las sustancias verdaderas. La tabla 10.2 resalta la diferencia entre bienes y cosas.

Tabla 10.2 Diferencias entre bienes-cosas y sustancias

Property-thing	Substance
Requires two categories to classify it (e.g., a table is structured wood, a car is shaped metal).	Requires one category to classify it (Fido is a dog, Jim is a human).
Derives its unity from (1) an external principle in the mind of a designer artificially imposed from the outside on a set of parts to form the object or (2) contingently entering into a set of external relations to form a whole.	Derives its unity from its own internal essence or nature which serves as a principle of unity from within the substance.
Parts are metaphysically prior to the whole. The existence and nature of the whole depends on the parts.	Whole is prior to its parts. The parts are what they are in virtue of their function in the whole that informs and employs them.
Parts are related to each other by external relations. Parts are the same inside or outside of the whole and thus are indifferent to those wholes.	Parts are related to each other by internal relations. Parts lose identity when severed from the whole and thus are dependent on those wholes.
Wholes have no new properties not in parts except new utility for human purpose and new shape, dimension and spatial order.	Wholes have new kinds of properties not in parts grounded in the essence of the substance as a whole unit.
No absolute sameness and strict identity through change (e.g., through loss of old parts and gain of new ones).	Maintains absolute sameness and strict identity through change (e.g., through loss of old parts and gain of new ones).

Los ejemplos de sustancias incluyen organismos vivos individuales, por ejemplo, un perro, un roble, un ser humano. Los ejemplos de objetos de propiedad incluyen artefactos individuales, por ejemplo, un reloj, una mesa, un automóvil. Para comprender las principales diferencias entre una sustancia y una propiedad, se deben hacer algunos comentarios sobre los puntos contenidos en la tabla 10.3, ya que se aplican a los ejemplos de cada categoría.

Primero, considere la fila uno. Las cosas-propiedad requieren dos categorías metafísicas para clasificarlas. Por ejemplo, una mesa es de madera estructurada. La madera está incluida en la categoría de "cosas" y es un tipo de material. La estructura de la tabla es un conjunto de relaciones de ordenación, en este caso relaciones espaciales de forma, tamaño y volumen. Por lo tanto, la categoría de relación y la categoría de cosas se requieren para clasificar una propiedad-cosa. En contraste, una sustancia es una unidad verdadera y profunda y solo requiere una categoría, la de sustancia, para clasificarla. Perros, humanos y robles son todas sustancias.

A continuación, considere la fila dos. Las cosas de propiedad no son unidades profundas, sino combinaciones accidentales (es decir, no esenciales)

de una propiedad relacional ordenadora (por ejemplo, la estructura de la tabla) impuestas artificial y externamente sobre materiales preexistentes (por ejemplo, la madera). La unidad de una propiedad-cosa no brota de o reside dentro de su propio ser; en cambio, al menos para los artefactos humanos, reside en el plan contenido en la mente del diseñador de la propiedad. Aquí, un diseñador ensambla una disposición de partes y usa un principio de unidad en su mente para imponer externamente un orden estructural desde el exterior a un conjunto de partes para formar el objeto en cuestión. La unidad de un reloj no brota de las partes del reloj o del reloj en su conjunto; reside en la mente del diseñador. Similar,**Naturaleza** de la sustancia que sirve de principio de unificación. La unidad de las partes y propiedades de un perro o un ser humano se debe a la esencia que contiene.

Los puntos en la fila tres siguen naturalmente de los elementos enumerados en la fila dos. Para una cosa de propiedad, las partes existen antes del conjunto, no solo temporalmente (es decir, las partes del reloj estaban en el escritorio antes de que se ensamblara el reloj), sino metafísicamente. Las partes de un reloj existen y son lo que son independientes de su incorporación en el reloj en su conjunto. Una pata de una mesa, un resorte de reloj y un neumático de automóvil son lo que son antes de su incorporación a sus conjuntos. Estas partes se identifican por el material que las compone: madera estructurada para una pata de mesa, herida de hierro para un resorte de reloj. De hecho, los conjuntos dependen de esas partes para su estructura general.

Para las sustancias, sin embargo, el orden se invierte. La sustancia en su conjunto es anterior a sus partes en este sentido: sus partes se reúnen y forman según la dirección de la sustancia y su esencia se toma en conjunto, y esas partes reciben su identidad en virtud de su incorporación en la sustancia como un todo. Por ejemplo, una cámara específica del corazón es lo que es, no en virtud del material que la compone (como en partes de una propiedad), sino debido al papel que desempeña la cámara en el corazón como un todo (por ejemplo, una cámara es aquella que funciona para abrir y cerrar de una manera precisa debido a la naturaleza del corazón en su conjunto). Y un corazón es lo que es en virtud del papel funcional que desempeña en el sistema de circulación en su conjunto. Finalmente, El sistema de circulación (y otros sistemas) gana su identidad por el papel que desempeña en el organismo en su conjunto. Por lo tanto, todo el organismo es anterior a sus

partes en que el todo tiene un principio de unidad dentro de él que le da identidad a sus partes.

La fila cuatro enfatiza el hecho de que las partes de una propiedad-cosa están relacionadas entre sí por medio de **relaciones externas** . Esto significa que las relaciones no entran en la naturaleza misma de esas partes y son indiferentes a las relaciones. Por ejemplo, el resorte y los engranajes de un reloj están relacionados entre sí por varias relaciones mecánicas y espaciales. Pero estas relaciones no hacen que las partes sean lo que son. De hecho, el resorte es "indiferente" a las otras partes del reloj o al reloj en su conjunto. Es decir, el resorte es el mismo que el mismo dentro o fuera del reloj. Nuevamente, una pata de la mesa puede cambiar sus relaciones con otras partes de una mesa al ser removida y colocada en otra habitación, pero esto no afecta la identidad de la pata.

Por el contrario, las partes de una sustancia están relacionadas entre sí por medio de **relaciones internas** . Para entender la naturaleza de las relaciones internas, supongamos que tenemos dos entidades, *a* y *b,* que están unidas entre sí en alguna relación *R.* Hay dos cosas verdaderas de las relaciones internas, como generalmente se interpretan. Primero, si la *R* de *a* a *b* es interna a *a,*entonces cualquier cosa que no se encuentre en *R* a *b* no es idéntica a *a.*Si la relación "más brillante que" entre amarillo y púrpura es interna a amarilla, entonces cualquier cosa que no sea más brillante que la púrpura no puede ser del color amarillo. Segundo, si una entidad, *a,* está relacionada internamente con otra entidad, *b, b* puede o no estar relacionada internamente con a .El amarillo está relacionado internamente con el púrpura y viceversa. Sin embargo, desde el punto de vista de los animales como sustancias tradicionales, mientras que el corazón de un animal está relacionado internamente con el animal en su conjunto, lo contrario no es cierto. En la visión tradicional, los órganos de un animal son lo que son debido al papel que desempeñan en el organismo en su conjunto. Suponiendo que este punto de vista tiene el único propósito de ilustrarlo, el punto de vista tradicional representa los órganos de un animal como relacionados internamente con el animal, de modo que si ese órgano, digamos una mano, se separa del animal, deja de existir como un órgano. Pero el animal en su conjunto no está relacionado internamente con ningún órgano en particular. Si un animal pierde una mano, sigue siendo idéntico al mismo animal que existía con la mano.

A modo de aplicación, las partes de una sustancia son lo que son en virtud de las relaciones que mantienen con otras partes y con la sustancia en su conjunto. Si las partes abandonan esas relaciones, las partes pierden su identidad. Si un corazón o una mano se separa de un humano individual, deja de ser un corazón o una mano, pierde su principio de unidad (que se hará evidente con el tiempo a medida que se desintegre) y se convierte en una propiedad. Las partes de una sustancia no son indiferentes a su incorporación en una sustancia. Obtienen su identidad de la sustancia de la que forman parte y pierden su identidad cuando están fuera de esas sustancias.

La fila seis enfatiza el hecho de que las cosas-propiedad no tienen nuevos tipos de propiedades que aún no residan en sus partes. Un objeto de propiedad simplemente proporciona una estructura a través de la cual una agencia natural ya existente puede canalizar energía para producir un efecto que puede interpretarse de una manera nueva. Por ejemplo, un reloj no tiene nuevos *tipos* de propiedades que no residan en sus partes. Tiene un *conjunto* diferente. de propiedades espaciales, una nueva forma y dimensión, pero estas no son nuevas clases de propiedades que aún no están en las partes del reloj. En su lugar, son propiedades espaciales diferentes debido a una nueva disposición de las propiedades espaciales que ya residen en las partes del reloj antes del ensamblaje. Además, el resorte enrollado del reloj sirve como una agencia natural, una fuente natural de energía que la estructura del reloj (sus engranajes, etc.) puede canalizar de una manera nueva si el resorte no tuviera la estructura del reloj para Sirve como un medio para dirigir esa energía. Esto permite que se produzca un efecto, el movimiento de las manecillas del reloj, que es nuevo. Pero la novedad de este efecto no se debe a que el reloj posea un nuevo tipo de propiedad que no está presente en las partes del reloj antes del ensamblaje. Más bien, este nuevo efecto se puede entender como (1) un nuevo movimiento geométrico (p. ej., movimiento circular de las manos), que es el mismo tipo de propiedad posible para un resorte de la herida sin estar en un reloj (es decir, podría producir un movimiento diferente no circular). movimiento geométrico, pero el movimiento todavía sería geométrico); (2) un efecto que se puede interpretar externamente de una manera nueva de acuerdo con una convención artificial (por ejemplo, interpretamos este movimiento circular como "decir la hora", pero esto no es realmente una propiedad de las manecillas del reloj, sino una forma convencional de viendo el movimiento

de las manos desde un sistema fuera del reloj). pero el movimiento aún sería geométrico); (2) un efecto que se puede interpretar externamente de una manera nueva de acuerdo con una convención artificial (por ejemplo, interpretamos este movimiento circular como "decir la hora", pero esto no es realmente una propiedad de las manecillas del reloj, sino una forma convencional de viendo el movimiento de las manos desde un sistema fuera del reloj). pero el movimiento aún sería geométrico); (2) un efecto que se puede interpretar externamente de una manera nueva de acuerdo con una convención artificial (por ejemplo, interpretamos este movimiento circular como "decir la hora", pero esto no es realmente una propiedad de las manecillas del reloj, sino una forma convencional de viendo el movimiento de las manos desde un sistema fuera del reloj).

Esta característica de las cosas-propiedad es muy controvertida, y no todos los filósofos la aceptan. Algunos creen que las cosas-propiedad pueden tener propiedades emergentes, más o menos, tipos de propiedades genuinamente nuevas ejemplificadas por las cosas-propiedad como un todo no característico de sus partes.

Según el punto de vista tradicional, una sustancia, en contraste con una propiedad-cosa, tiene nuevas propiedades que son verdaderas en su conjunto y no ciertas de sus partes antes de su incorporación a sus sustancias. Estas nuevas propiedades se basan en la naturaleza de la sustancia (humanidad para Jim, doghood para Fido). Para los organismos vivos, estas nuevas propiedades incluyen cosas como tipos específicos de reproducción, asimilación, crecimiento, etc. Estas nuevas propiedades no pueden explicarse únicamente por las leyes de la química y la física y se deben, en parte, a la nueva naturaleza que gobierna la sustancia en su conjunto.

Finalmente, la fila siete menciona un tema que se tratará con más detalle en el capítulo catorce. Aquí solo podemos afirmar, sin mucha defensa ni detalle, que cuando una propiedad-cosa sufre un cambio al perder partes viejas y obtener otras nuevas, realmente no es la misma entidad. Si las partes de un reloj fueran reemplazadas gradualmente por un nuevo conjunto de partes, el reloj sería literalmente un reloj diferente. Sin embargo, una sustancia puede mantener una identidad absoluta y una identidad genuina a través de un cambio accidental porque la sustancia es un todo que es anterior y subyace a sus partes y propiedades accidentales.

Nuestro propósito aquí es aclarar la diferencia entre una propiedad y una sustancia. En el proceso de hacer esto, hemos mencionado que los organismos vivos parecen ser sustancias genuinas y no objetos de propiedad. Está fuera del alcance de este capítulo mirar más a fondo ese debate. Pero ahora debería estar en posición de pensar sobre este problema por sí mismo. En las páginas restantes de este capítulo, veremos el principal rival de la visión tradicional de la sustancia: la teoría del paquete.

3.3 LA TEORIA DEL PAQUETE DE LA SUSTANCIA

3.3.1 UNA DECLARACIÓN DE LA VISTA

Según la visión tradicional, una sustancia no es solo una colección de propiedades. Es una cosa que posee o subyace a propiedades. Por diversas razones, como el rechazo de la visión tradicional por razones empíricas porque no se puede tener una impresión de la sustancia que, por ejemplo, subyace a las propiedades visibles de un perro, algunos filósofos han formulado una visión rival de la sustancia llamada la **teoría del paquete** . Desde esta perspectiva, una sustancia no es una esencia individualizada que tiene propiedades incrustadas en ella; más bien, una sustancia es solo una colección o conjunto de propiedades, nada más, nada menos. Para aclarar esto, consideremos al perro Fido. Fido es marrón, tiene cierto peso, forma, olor, textura, etc. Llamemos a las diversas propiedades de este tipo P_i—P_n.

La visión tradicional de la sustancia analizaría a Fido de esta manera:

Fido = {P_i—P_n, la esencia individualizada de Fido}

Fido tiene una naturaleza esencial, doghood, que se ejemplifica por un individuator (para dar cuenta de la individualidad de Fido en comparación con Spot). Además, tal y como pasadores están atrapados en un alfiletero, por lo que de Fido **propiedades accidentales** -aquellos que podía perder y todavía existen, a saber, P_i-P_n, son propiedad de y embebido en la sustancia (la esencia individualizada) que es Fido.

Por el contrario, la teoría de la sustancia del paquete analizaría Fido de la siguiente manera:

Fido = {P_i—P_n, una relación de agrupación R}

En la teoría del paquete, no hay dueño de las propiedades de una cosa. No se relacionan con la sustancia que los tiene como una propiedad que posee una sustancia. Más bien, la relación entre propiedades y una sustancia es muy parecida a una relación parte-todo. Si quitas todas las propiedades de Fido, no queda nada. Fido no es más que una "combinación", "paquete", "grupo", "colección" de propiedades. Ahora hay una diferencia obvia entre Fido y una situación en la que el marrón, la forma, etc. de Fido no estaban conectados y dispersos por toda la habitación. Por lo tanto, Fido no es solo una cierta lista de propiedades; Fido es un conjunto de ciertas propiedades agrupadas directamente juntas. Así, P_i —P_n, junto con la relación de agrupación *R*Que une estas propiedades a la misma colección agota un análisis metafísico de Fido. Esta, entonces, es la diferencia entre la teoría de la sustancia tradicional y la del paquete.

3.3.2 UNA EVALUACIÓN DE LA VISTA

Una ventaja obvia de la teoría del paquete es que no implica el compromiso con una entidad (una naturaleza de perro individualizada) que no es empíricamente observable. Y si uno cree que la metafísica debe hacerse dentro de los límites de las impresiones sensoriales, entonces la teoría de los haces será atractiva, ya que se puede observar P_i - $_n$ en Fido, así como el hecho de que estas propiedades forman un solo grupo. Por otro lado, aquellos que no se sienten obligados a hacer metafísica dentro de los límites de la sensación no considerarán que esto sea un punto importante.

En el lado negativo, se han planteado dos objeciones principales contra la teoría del paquete. En primer lugar, no puede dar cuenta de la contingencia de sustancias. Sustancias individuales como el fido no son seres necesarios. Son **contingentes**- Existen en el espacio y en el tiempo, llegan a ser y perecen y, en general, no podrían haber existido en absoluto. Pero si las propiedades son universales, y si los universales son lo que los realistas consideran como seres necesarios, atemporales, sin espacios (necesarios en eso, mientras que deben su existencia a Dios, no hay un mundo posible en el que las propiedades no existan). La teoría del haz convierte las sustancias en

seres necesarios. ¿Por qué? Porque la teoría del paquete sostiene que una sustancia como Fido se agota por sus propiedades y todas sus propiedades son universales. Por lo tanto, dado que Fido es simplemente una colección de universales, el mismo Fido debe ser un ser necesario.

Un teórico del paquete podría responder que Fido es más que una colección de propiedades universales. Él es una colección de propiedades en una relación de agrupación. Pero esto no resolverá el problema porque la relación de agrupación, *R,*Es en sí mismo un universal que estará presente en cada paquete de propiedades. Dado que las propiedades son universales, y dado que las sustancias son simplemente una lista de propiedades y una relación de agrupamiento, no se tiene en cuenta la individualidad y la contingencia de una sustancia como Fido. No servirá simplemente para afirmar que Fido es una ocurrencia específica e individual de ciertas propiedades que se agrupan. Esta respuesta plantea la pregunta y simplemente afirma la individualidad y la contingencia de Fido. El problema no es si Fido es un individuo contingente. De hecho, él es. El problema es si la teoría del paquete puede *explicar* este hecho. Simplemente afirmar lo que es obvio no responde al problema.

Segundo, la teoría del paquete no puede sostener que las sustancias son literalmente las mismas cosas a través del cambio. La razón es obvia. Dado que una sustancia es solo un grupo de ciertas propiedades, si una de esas propiedades se va, tiene un grupo nuevo y diferente. Si Fido pasa de marrón a amarillo, tenemos un viejo grupo (que contiene marrón) que deja de ser y un nuevo grupo (que contiene amarillo). Desde este punto de vista, Fido no es una continuidad que es literalmente lo mismo a través del cambio. De hecho, el cambio es una ilusión. Fido es realmente una sucesión de etapas de perros. En cada momento de la vida de Fido, hay un conjunto específico de propiedades que existen en ese momento. En el capítulo catorce investigaremos la igualdad a través del cambio. Pero por ahora,

4 UN PUNTO FINAL PARA REFLEXIONAR

En este capítulo hemos investigado algunos problemas metafísicos relacionados con dos categorías de ser: propiedad y sustancia. También hemos encontrado motivos para aceptar una visión realista de las propiedades y una noción tradicional de sustancias, aunque admitimos fácilmente que un breve capítulo de un texto introductorio en filosofía no puede tratar todos los temas necesarios para justificar adecuadamente estas posiciones. Basta con decir que la mayoría de los pensadores cristianos, aunque no todos, y muchos pensadores no cristianos han sostenido una doctrina realista de las propiedades y una noción tradicional de sustancia, y lo han hecho por buenas razones. Si asumimos la verdad de estas dos posiciones, entonces siguen dos cosas. En primer lugar, crudo, las formas sensatas de empirismo (el conocimiento y la creencia justificada pueden operar solo dentro de los límites de los cinco sentidos) son falsas porque al menos muchas propiedades (la de ser triangular o de ser uniforme) no se pueden conocer dentro de esos límites. Segundo, las formas físicas del naturalismo son falsas también porque ni las propiedades ni las esencias individuales que constituyen sustancias son seres materiales. Estas conclusiones, si son correctas, no son, de ninguna manera, importantes para la vida de la iglesia y la textura de la cultura moderna.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

Las propiedades y las relaciones son dos categorías principales de la realidad. Hay tres vistas de las propiedades: el nominalismo extremo (las propiedades no existen), el nominalismo (las propiedades son detalles abstractos) y el realismo (las propiedades son universales). Los nominalistas y nominalistas extremos aceptan el axioma de la localización y son naturalistas. Los realistas impuros niegan el axioma y sostienen una forma debilitada de naturalismo. Los realistas puros no son naturalistas. La mayoría de los realistas rechazan la vista modelo-copia de la ejemplificación.

Tres temas principales están involucrados en el debate entre nominalistas extremos, nominalistas y realistas: la predicación (Sócrates es rojo), la semejanza exacta (Sócrates y Platón se parecen exactamente entre sí al ser rojo) y el hecho de que las propiedades en sí mismas tienen propiedades (el rojo es un color). Estas cuestiones proporcionan evidencia de la superioridad del realismo.

La visión tradicional de la sustancia explica varios fenómenos metafísicos: la propiedad de las propiedades, la unidad y la totalidad a la vez, la igualdad a través del cambio, el hecho de un cambio semejante a la ley, la propia unidad de la naturaleza, la causalidad final y el problema de la individuación. Hay varias diferencias importantes entre las sustancias verdaderas y las cosas de propiedad, y estas diferencias arrojan luz sobre la afirmación de que los organismos vivos son sustancias verdaderas. La teoría de la sustancia del paquete es un rival importante para la visión tradicional. Sin embargo, tiene dos dificultades principales: (1) dado que las propiedades son universales, la teoría del haz convierte las sustancias en seres necesarios; (2) no puede abarcar la igualdad real mediante el cambio de sustancias.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

entidad abstracta
abstracto en particular
propiedad accidental
adherencia
axioma de localización
teoría del paquete
de capacidad (potencialidad, disposición, tendencia)
cambiar
hormigón particular,
contingente
continuant
declaración hipotética
causa eficiente
exacta semejanza
ejemplificación
relación externa
extrema nominalismo
causa final
causa formal
montón
partes heterogéneas
partes homogéneas
realista impuro
individuación
inherencia
interior la naturaleza
de instancias
relación interna

cambio legaliforme
causa material
modelo copia vista
naturaleza natural
naturaleza
nominalismo
no identidad suposición no
espacial (y atemporal) vista de ejemplificación
paradigma caso
parte
predicación
propiedad
propiedad-cosa (ordenado ordenado o material estructurado)
puro realismo
acuerdo de calidad
realismo
relación
auto-predicación suposición
espacio contenedor vista de la ejemplificación
sustancia
de la unidad y la pluralidad
argumento del tercer hombre
esta-tales
fichas
tipos
universales
mundo

11

EL PROBLEMA DE LA MENTE-CUERPO

Dualismo

Pero el alma está presente como un todo, no solo en toda la masa de un cuerpo, sino también en cada parte del cuerpo al mismo tiempo.

AGUSTÍN SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA 26.25

[E] ahora procedemos a tratar al hombre, que está compuesto de una sustancia espiritual y corporal.

THOMAS AQUINAS SUMMA TEOLOGIAE PARTE I, Q.75

La inmortalidad del alma es algo de vital importancia para nosotros, que nos afecta tan profundamente, que uno debe haber perdido todo sentimiento de no preocuparse por conocer los hechos del asunto.

PASCAL, PENSÉES, EDICIÓN LAFUMA, 427

Pienso que debemos sostener no solo que el hombre tiene un alma, sino que es importante que sepa que tiene un alma.

J. GRESHAM MACHEN, LA VISTA CRISTIANA DEL HOMBRE

1. INTRODUCCIÓN

Es prácticamente evidente para la mayoría de las personas que son diferentes de sus cuerpos. Casi todas las sociedades a lo largo de la historia (a menos que se les enseñe a pensar lo contrario) han creído en algún tipo de vida después de la muerte, y esta creencia surge naturalmente cuando un ser humano reflexiona sobre su propia constitución. Además, a lo largo de la historia de la iglesia, la gran mayoría de los pensadores cristianos han entendido correctamente las Escrituras para enseñar lo siguiente: (1) Los seres humanos exhiben una unidad funcional holística. (2) Si bien es una unidad funcional, los humanos son, sin embargo, una dualidad de alma / espíritu inmaterial y cuerpo material, los cuales son intrínsecamente buenos. Dejando a un lado la cuestión de si el alma y el espíritu son iguales o diferentes, y reconociendo que los términos bíblicos para alma *(nephesh, psique)*y el espíritu *(ruach, pneuma)* tiene una amplia variedad de significados diferentes, aún está claro que las Escrituras enseñan que el alma / espíritu es un componente inmaterial diferente del cuerpo (Eccles 12: 7; Mt 10:28), que la muerte implica que el alma abandone el cuerpo (Gen 35:18; 1 Reyes 17:21, 22) y que después de la muerte, el alma continúa existiendo en un estado intermedio incorpóreo mientras espera la resurrección del cuerpo (Heb 12:23; Lk 23 : 46; 2 Cor 5: 1-10; Fil 1: 21-24). (3) Dado que los animales son criaturas vivientes, también tienen alma, son diferentes de las almas humanas, y es probable que los animales no sobrevivan a la muerte (Gen 1:30; Ap. 8: 9).

Esta enseñanza bíblica debe integrarse con un área de la filosofía conocida como filosofía de la mente. Una parte principal de la filosofía de la mente es algo que se llama el problema mente-cuerpo, que ocupará nuestra atención en este y el próximo capítulo. En este capítulo, veremos lo siguiente: cuestiones preliminares, argumentos para el dualismo de la sustancia y la propiedad (definidos a continuación), argumentos para el dualismo de la sustancia solo y argumentos contra el dualismo.

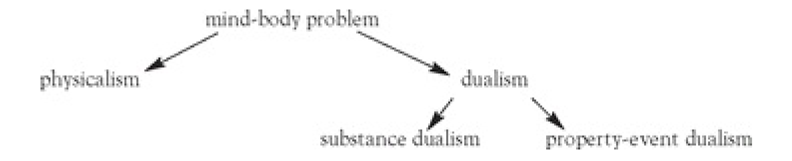
2 CUESTIONES PRELIMINARES

2.1 EL PROBLEMA DE LA MENTE CUERPO

En algunos contextos, es posible e importante hacer una distinción entre la mente, el alma, el espíritu, el ego o el yo. Pero para nuestros propósitos, los usaremos indistintamente. Nuestra principal preocupación aquí es enfocarnos en el **problema de** la **mente y el cuerpo** , que, a su vez, involucra dos cuestiones principales. Primero, ¿un humano está hecho de un solo componente, digamos materia, o un humano está hecho de dos componentes, materia y mente? Segundo, si la respuesta es de dos componentes, ¿interactúan la mente y la materia y, de ser así, cómo se produce esa interacción?

En este capítulo, examinaremos principalmente la primera pregunta. El problema de la interacción entre la mente y la materia se tratará brevemente cuando consideremos las críticas al dualismo. Actualmente, hay dos posiciones principales tomadas sobre el problema mente-cuerpo, como se muestra en la figura 11.1.

Fig. 11.1 Posiciones tomadas sobre el problema mente-cuerpo.



Los dos puntos de vista principales son el fisicalismo y el dualismo. **El fisicismo** afirma que un ser humano es completamente físico, y el **dualismo** afirma que un ser humano es tanto físico como mental. El dualismo, a su vez, viene con dos variedades principales: el dualismo de

sustancias y el dualismo de eventos de propiedad. El fisicismo también se presenta en diferentes variedades, que se examinarán en el siguiente capítulo. Nuestro propósito actual es aclarar las diferentes vistas enumeradas en el cuadro anterior.

2.2 ACLARANDO LAS OPCIONES SOBRE EL PROBLEMA DE LA MENTE CUERPO

¿Qué es exactamente el fisicismo? Es difícil decirlo precisamente porque varias vistas diferentes llevan ese nombre. A veces el *fisicismo se* refiere a cualquier versión de la que está actualmente de moda. Sin embargo, podemos ser más precisos en nuestro uso que esto. Note en primer lugar que, históricamente hablando, el **materialismo.**fue la opinión de que las únicas sustancias que existen son sustancias materiales, pero (1) algunas de estas sustancias (organismos vivos) pueden poseer una dualidad de propiedades materiales e inmateriales y (2) los objetos abstractos inmateriales (por ejemplo, conjuntos, universales) también pueden existe (ver el capítulo 10 para una discusión de la sustancia, es decir, un todo que es una unidad profunda de propiedades, partes y capacidades). Hoy en día, el fisicismo a menudo significa algo más restrictivo que el materialismo definido de esta manera: el fisicismo puede entenderse como la visión de que todas las entidades son simplemente entidades físicas. No hay objetos abstractos, y todas las sustancias, propiedades y eventos son simplemente entidades físicas. Algunos físicos sostienen que si bien solo hay sustancias físicas, hay propiedades genuinamente mentales que emergen y dependen de sus bases físicas.

¿Qué se entiende por una entidad física? Tres cosas diferentes pueden significar aquí. Primero, *físico* puede significar lo que se puede describir usando el lenguaje de la física y la química. En segundo lugar, lo *físico* puede incluir el sentido que se acaba de dar y ampliarse para incluir lo que se pueda describir en cualquier ciencia física, especialmente la biología. Tercero, *fisico*puede extenderse más allá de los dos primeros sentidos para incluir cualquier noción de sentido común de lo físico. Esto a menudo, aunque no siempre, se toma para incluir las cualidades primarias (forma, masa, tamaño, movimiento) y para excluir las cualidades secundarias (aquellas experimentadas a través de un solo órgano sensorial como el color, el olfato, la textura, el sonido, el gusto). El sentido restringido del fisicalismo, por lo tanto, implica que todas las entidades, cualquiera que sea, son meramente físicas en uno de estos tres sentidos.

Usaremos el *fisicismo* en este sentido más restringido y entenderemos lo *físico* para significar lo que se pueda describir utilizando el lenguaje de la física y la química. Lo que existe son varias configuraciones y jerarquías de partículas elementales. Este sentido de lo *físico* es ampliamente utilizado por los físicos para expresar y defender sus puntos de vista, y captura lo que es, para muchos, la fuerza impulsora detrás del fisicismo: la unidad de la ciencia. La **unidad de la ciencia** significa, entre otras cosas, que una física y una química completamente desarrolladas podrían dar una descripción y explicación completa y unificada de todos los fenómenos, porque el mundo es un sistema físico.

Según el fisicismo, un ser humano es simplemente una entidad física. Las únicas cosas que existen son sustancias físicas, propiedades y eventos. Cuando se trata de humanos, la sustancia física es el cuerpo o el cerebro y el sistema nervioso central. La sustancia física llamada cerebro tiene propiedades físicas, como un cierto peso, volumen, tamaño, actividad eléctrica, composición química, etc.

También hay eventos físicos que ocurren en el cerebro. Por ejemplo, el cerebro contiene una serie de células alargadas que transportan diversos impulsos. Estas células se llaman neuronas. Varias neuronas hacen contacto con otras neuronas a través de conexiones o puntos de contacto llamados sinapsis. Las fibras C son ciertos tipos de neuronas que inervan la piel (es decir, suministran nervios a la piel) y llevan impulsos de dolor. De acuerdo con el fisicismo, cuando alguien tiene una ocasión de dolor o la ocurrencia de un pensamiento, estos son simplemente eventos físicos, es decir, eventos en los que tales y tales fibras C se disparan o ciertos eventos eléctricos y químicos están ocurriendo en el cerebro y el sistema nervioso central. sistema.

¿Que sucede? No hay una definición clara de materia, y el hecho es que sabemos muy poco acerca de lo que realmente es la materia. Pero los ejemplos de la materia no son difíciles de encontrar. Los objetos materiales son cosas como computadoras, átomos de carbono y bolas de billar.

Las propiedades físicas son las propiedades que solo poseen los objetos físicos. Son las propiedades que uno encuentra en los libros de química o física, por ejemplo, dureza; ocupando y moviéndose a través del espacio; tener una cierta forma; Posee ciertas propiedades químicas, eléctricas, magnéticas y gravitacionales; teniendo densidad y peso; Y siendo

rompible, maleable y elástico. Un evento físico es la posesión continua, que puede ir o venir de una o más de estas propiedades por una sustancia física (o entre sustancias físicas) a la vez.

Hay una observación muy importante que hacer sobre sustancias materiales, propiedades y eventos. *Ninguna cosa material presupone o requiere referencia a la conciencia para que exista o se caracterice.* Buscará en vano a través de un libro de texto de física o química para encontrar la conciencia incluida en cualquier descripción de la materia. Una descripción completamente física del mundo no incluiría ningún término que haga referencia o caracterice la conciencia.

Los dualistas no están de acuerdo con los físicos. Según ellos, las entidades mentales son reales y la mente y sus contenidos son radicalmente no físicos. Al igual que con la materia, es difícil dar una definición de entidades mentales. Algunos han definido una **entidad mental** como algo tal que no existiría si no hubiera criaturas sensibles. Otros definen una entidad mental como algo sobre lo que el sujeto está en mejor posición de saber que cualquier otra persona, o algo a lo que un sujeto tiene acceso privado en primera persona. Las entidades mentales pertenecen al mundo privado de la experiencia interior.

Independientemente de cómo definamos una entidad mental, ejemplos de ellos son fáciles de proporcionar. Primero, hay varios tipos de **sensaciones** : experiencias de colores, sonidos, olores, sabores, texturas, dolores, picores, etc. Las sensaciones son eventos individuales que ocurren en momentos específicos. Uno puede tener una sensación de rojo después de mirar en cierta dirección o cerrar los ojos y soñar despierto. Una experiencia de dolor surgirá en un momento determinado, por ejemplo, después de que uno se atasque con un alfiler.

Además, las sensaciones son tipos naturales de cosas que tienen, como su esencia misma, la calidad sentida o la propiedad sensorial que las convierte en lo que son. Parte de la esencia misma de un dolor es la calidad del fieltro que tiene; parte de la esencia misma de una sensación roja es la presentación de un tono de color particular a la conciencia de uno. Las sensaciones no son idénticas a las cosas fuera del cuerpo de una persona, por ejemplo, una sensación de dolor no es lo mismo que estar atrapado con un alfiler y gritar "¡ay!" Las sensaciones se caracterizan esencialmente por una cierta sensación

consciente, y por lo tanto presuponen conciencia para Su existencia y descripción. Si no hubiera seres conscientes, no habría sensaciones.

En segundo lugar, hay cosas llamadas **actitudes proposicionales** : tener una cierta actitud mental hacia un estado de cosas por medio de una proposición que puede ser expresada por una cláusula that-that. Por ejemplo, uno puede esperar, desear, temer, temer, temer, desear, pensar, creer que *P,* donde *P* puede ser la propuesta, *los Reales son un gran equipo de béisbol* . Aquí uno tiene una cierta actitud (de esperanza, deseo, etc.) hacia un estado de cosas extramental (los Reales son un gran equipo de béisbol) y esta actitud se dirige hacia este estado de cosas por medio de la proposición mental expresada de la siguiente manera: *Los Reales son un gran equipo de béisbol* .

Como muestra el ejemplo, las actitudes proposicionales incluyen al menos tres componentes. Primero, está el estado de cosas hacia el cual se dirige la actitud. A menos que uno esté reflexionando sobre un estado mental en sí mismo, este estado de cosas será externo al sujeto pensante. En segundo lugar, está la actitud misma. Las esperanzas, los temores, los temores, los deseos, los pensamientos, etc. son diferentes estados de conciencia, y todos son diferentes entre sí en función de su sentimiento consciente. Una esperanza es una forma diferente de conciencia que un episodio de miedo. Tercero, todos tienen un contenido o un significado incrustado en la actitud proposicional, es decir, el contenido proposicional de la conciencia de uno, mientras que uno tiene la actitud proposicional. La esperanza de Dan de que *P* difiere de su esperanza de que *Q* porque*P* y *Q* son diferentes proposiciones o significados en la conciencia de Dan. Podría decirse que si no hubiera un ser consciente, no habría actitudes proposicionales ya que los dos últimos componentes de tales actitudes (la actitud y el contenido proposicional) son aspectos de la conciencia.

En tercer lugar, hay actos de voluntad o **propósitos** . ¿Qué es un propósito? Un ejemplo puede ayudar a responder esta pregunta. Si, desconocida para Judy, su brazo está amarrado y aún intenta levantarlo, entonces el propósito es "tratar de lograr" el evento de levantar el brazo. Las acciones intencionales son episodios de volición por seres conscientes en los que realizan diversas acciones. Son actos de voluntad. Tales actos son episodios hechos por seres conscientes. En resumen, todo lo anterior es citado por los dualistas como ejemplos de entidades mentales.

Además de las diferencias entre físicoistas y dualistas, también hay un debate intramuros entre dualistas de propiedad y dualistas de sustancias. De acuerdo con el **dualismo de propiedad**(también llamado **dualismo de** propiedad-evento), hay algunas sustancias físicas que solo tienen propiedades físicas. Una bola de billar es dura y redonda. Además, no hay sustancias mentales. Pero hay una sustancia material que tiene propiedades físicas *y* mentales: el cerebro. Cuando uno experimenta un dolor, hay una cierta propiedad física que posee el cerebro (una estimulación de la fibra C con propiedades químicas y eléctricas) y hay una cierta propiedad mental que posee el cerebro (el dolor en sí mismo con su calidad sentida).

El cerebro es el poseedor de todas las propiedades mentales. Un humano no es un yo mental que *tiene* pensamientos y experiencias. Más bien, un humano es un cerebro y una serie o conjunto de experiencias sucesivas.

El dualismo de la sustancia , por otro lado, sostiene que el cerebro es un objeto físico que tiene propiedades físicas y que la mente o el alma es una sustancia mental que tiene propiedades mentales. Cuando uno está en el dolor, el cerebro tiene ciertas propiedades físicas (por ejemplo, eléctricas, químicas), y el alma o yo tiene ciertas propiedades mentales (la conciencia consciente del dolor). El alma es el poseedor de sus experiencias. Permanece detrás, por encima y por encima de ellos y permanece igual durante toda la vida. El alma y el cerebro pueden interactuar entre sí, pero son cosas diferentes con propiedades diferentes. Dado que el alma no debe identificarse con ninguna parte del cerebro o con ninguna experiencia mental particular, entonces el alma puede sobrevivir a la destrucción del cuerpo.

2.3 ESTRATEGIAS DUALISTAS SOBRE EL PROBLEMA DE LA MENTE CUERPO

Nuestra discusión de la identidad en el capítulo nueve declaró que si dos entidades *x* e *y* son idénticas, entonces lo que sea verdad de *x* será cierto para *y* y viceversa, porque *x* es la misma entidad que *y*.Los físicos están comprometidos con la afirmación de que las supuestas entidades mentales o no existen en absoluto o, en caso afirmativo, son realmente idénticas a las entidades físicas, por ejemplo, estados cerebrales, propiedades del cerebro, conductas corporales manifiestas o disposiciones para comportarse (por ejemplo, dolor es solo la tendencia a gritar "¡ay!" cuando está atrapado por un alfiler en lugar de que el dolor sea una cierta sensación mental). Si el fisicismo es verdadero y si existen entidades mentales, pero en realidad no son más que entidades físicas, entonces todo lo que es verdadero del cerebro (y sus propiedades, estados y disposiciones) es verdadero de la mente (y sus propiedades, estados y disposiciones) y viceversa. Si podemos encontrar una cosa verdadera, o incluso posiblemente cierta de la mente (o sus estados) y no del cerebro (o sus estados), o viceversa, entonces se establece alguna forma de dualismo. La mente no es el cerebro.

En la siguiente sección, presentaremos una serie de argumentos dualistas que intentan mostrar que algo es verdad de la mente o sus estados y no del cerebro o sus estados, o viceversa, y por lo tanto la mente o sus estados no pueden ser idénticos a El cerebro o sus estados. Pero si no son idénticos, el fisicismo es falso y, considerando que el dualismo es la única otra opción, el dualismo sería verdadero.

Tenga en cuenta que la relación de identidad es diferente de cualquier otra relación, por ejemplo, causalidad o conexión constante. Puede ser que los eventos cerebrales causen eventos mentales o viceversa (por ejemplo, tener cierta actividad eléctrica en el cerebro puede causar que uno experimente un dolor, y tener la intención de levantar el brazo puede causar eventos corporales). Puede ser que, por cada actividad mental, un neurofisiólogo pueda encontrar una actividad física en el cerebro con la que esté relacionada. Pero solo porque *A* causa *B* (o viceversa), o simplemente porque *A* y *B* están constantemente correlacionadas entre sí, eso no significa

que *A* sea *idéntico a B.*Algo es trilateral si y solo si es triangular. Pero la trilateralidad (la propiedad de tener tres lados) no es idéntica a la triangularidad (la propiedad de tener tres ángulos), aunque estén constantemente unidas.

Para establecer el fisicismo, no es suficiente que los estados mentales y cerebrales estén relacionados causalmente o que estén constantemente unidos entre sí en una persona encarnada. *El fisicismo necesita identidad para defender su caso, y si algo es verdad, o posiblemente es verdad de una sustancia mental, propiedad o evento que no es verdad, o posiblemente es verdad de una sustancia física, propiedad o evento, el fisicalismo es falso.*

3 ARGUMENTOS DE APOYO AL DUALISMO DE PROPIEDADES Y SUSTANCIAS

3.1 LA DISTINTIVIDAD DE LAS PROPIEDADES Y ESTADOS MENTALES Y FÍSICOS

Los eventos mentales incluyen episodios de pensamientos, sentimientos de dolor y episodios de tener una experiencia sensorial. Los eventos físicos son sucesos en el cerebro y en el sistema nervioso central que pueden describirse exhaustivamente usando términos de química y física. Sin embargo, los eventos físicos y las propiedades no tienen las mismas características que los eventos y propiedades mentales. Los pensamientos, sentimientos de dolor o experiencias sensoriales de uno no tienen ningún peso, no se ubican en ningún lugar del espacio (el pensamiento del almuerzo no puede estar más cerca del oído derecho que del izquierdo), no está compuesto de productos químicos y no tiene electricidad. propiedades Sin embargo, los acontecimientos del cerebro asociadas con los pensamientos, etc., de hecho, los eventos materiales, en general, *no* tienen estas características.

Si un médico toca una parte de su cerebro con un electrodo, puede causar que ocurra una cierta experiencia mental, digamos un recuerdo. Pero todo lo que prueba es que la mente está conectada causalmente con el cerebro, no que sean idénticas. Un sonido no se almacena en las arboledas de un registro, sino que está relacionado causalmente con esas arboledas (uno puede causar un sonido haciendo algo a los surcos). Del mismo modo, los recuerdos no son partes ni están almacenados en el cerebro, sino que se almacenan en la mente, pero están conectados causalmente con el cerebro (uno puede causar una memoria haciendo algo al cerebro).

Un simple experimento mental puede ilustrar aún más el punto. Intente imaginarse un elefante rosa en su mente, o si no tiene una imaginación vívida, mire un objeto de color, cierre los ojos y continuará teniendo conciencia de ese objeto llamado imagen posterior. Ahora, si imaginas un

elefante rosa o tienes, digamos, una imagen posterior azul, habrá una conciencia de rosa o azul (un dato sensorial o una forma sensorial de experimentar) en tu mente de lo que estás consciente. No habrá un elefante rosa fuera de ti, pero habrá una imagen mental rosa o una conciencia de rosa en tu mente. Ahora en ese momento no habrá una entidad rosa o azul en tu cerebro ni ninguna conciencia de rosa o azul; ningún neurofisiólogo podría abrir su cerebro y ver una entidad rosa o azul o una conciencia de tal entidad mientras tiene la experiencia sensorial. Pero, entonces, el evento sensorial tiene una propiedad (ser rosado o azul o ser consciente de rosa o azul) que ningún evento cerebral tiene. Por lo tanto, no pueden ser idénticos. La imagen sensorial es una entidad mental.

Algunos físicos responden a este argumento simplemente negándolo. Afirman que, dado que los pensamientos, los recuerdos, etc. son estados del cerebro, entonces, de hecho, están localizados espacialmente en ciertas regiones del cerebro. Del mismo modo, afirman, los recuerdos se almacenan en el cerebro y un evento de memoria es un evento cerebral, tal vez uno que desempeña un cierto papel funcional en el comportamiento de uno, no un evento verdaderamente mental relacionado con un evento cerebral.

3.2 PROPIEDADES AUTO PRESENTES

Considere el siguiente argumento:

1. No hay propiedades físicas que se presenten por sí mismas.
2. Al menos algunas propiedades mentales son auto-presentes.
3. Por lo tanto, al menos algunas propiedades mentales no son propiedades físicas.

Las propiedades mentales, como sentirse triste, experimentar rojo, tener un pensamiento de que tres es un número impar, son **propiedades** que se presentan a sí mismas, es decir, se presentan directamente al sujeto, son atributos psicológicos, están directamente presentes a un sujeto porque ese sujeto simplemente los tiene inmediatamente en su campo de conciencia. Hay dos pruebas de la afirmación de que las propiedades mentales se presentan a sí mismas, mientras que las propiedades físicas no lo son: uno puede tener acceso privado a las propiedades mentales y no a las propiedades físicas, y uno puede conocer al menos algunas de las propiedades mentales incorregiblemente. , pero esto no es cierto del conocimiento que uno tiene de sus propiedades físicas.

Primero, veamos el tema del **acceso privado** . Una persona tiene acceso privado a su propia vida mental. Una mujer está en una posición privilegiada para saber lo que está pensando y sintiendo en comparación con cualquier otra persona. Cualquiera que sea la forma en que uno tiene para averiguar si alguien más está sintiendo una imagen posterior roja (analizando los estados cerebrales del otro o observando su comportamiento, digamos, su grito "rojo" después de mirar la bandera), esas formas están disponibles a la otra persona en su intento de conocer su propia sensación.

Pero hay una manera de saber que uno tiene una imagen secundaria roja que no está disponible para nadie más: la conciencia inmediata de la propia vida mental. Una persona está en posición de conocer su propia vida mental de una manera que no está disponible para nadie más. Pero ese no es el caso de ninguna propiedad física, incluido el cerebro y los diversos estados. Los objetos físicos, incluido el cerebro, son objetos públicos, y nadie está en una posición privilegiada con respecto a ellos. Un neurofisiólogo puede saber más

sobre el cerebro de uno que la persona misma, pero el científico no puede saber más sobre la vida mental de uno que la persona misma. De hecho, el conocimiento de un científico de los estados mentales de uno dependerá, en última instancia, de los informes en primera persona de las personas que los tienen, pero el conocimiento de un científico de cualquier estado físico no dependerá de un informe en primera persona. Las personas tienen acceso privado y privilegiado a su vida mental porque contiene propiedades que se presentan a sí mismas. Las propiedades físicas no se presentan a sí mismas.

Algunos físicos responden a esto afirmando que podemos llegar al momento en que un científico sabrá más sobre los estados mentales actuales de un paciente que el paciente, y ese conocimiento científico no dependerá esencialmente de los informes en primera persona. Sin embargo, es difícil ver cómo tal progreso en el conocimiento científico sería posible sin que el sujeto tenga que informar verbalmente o por comportamiento sus propios estados mentales al observador externo porque solo él tiene acceso privado a ellos.

Algunos fisicistas también afirman que cuando un estado mental como el dolor se presenta a sí mismo (directamente) a un sujeto mental, lo que el sujeto percibe en realidad es una propiedad compleja del cerebro en ese momento. El problema con esta sugerencia es el siguiente: cuando uno está directamente consciente de un dolor, ese dolor se le presenta de tal manera que está consciente del hecho de que tiene, necesariamente, un tipo específico de sentimiento doloroso como parte de su dolor. misma esencia, y no tiene propiedad física (descrita en el lenguaje de la química y la física) como parte de su propia esencia. Entonces, mediante la conciencia introspectiva directa de un dolor, uno simplemente puede "ver" que no es un estado físico.

Las personas no solo tienen acceso privado a sus propios estados mentales, sino que también pueden conocerlos incorregiblemente. Si algo es **incorregible** para un sujeto que sabe, entonces ese sujeto es incapaz de equivocarse sobre eso.

Supongamos que Sally está experimentando lo que ella considera una alfombra verde. Es posible que la alfombra no esté allí o que la luz sea pobre y que la alfombra sea realmente gris. Sally podría confundirse con la alfombra en sí. Pero no parece posible que se equivoque al ver que parece ver algo verde, que tiene una sensación de verde. La primera afirmación es sobre un objeto físico (la alfombra); la última afirmación es sobre un estado mental dentro de ella, que parece ver algo verde.

Nuevamente, uno puede estar equivocado si piensa que hay una silla en la habitación de al lado. Pero uno no puede estar equivocado sobre el hecho de que al menos uno *piensa* que la silla está allí, es decir, que un pensamiento determinado y específico está ocurriendo en uno. La primera afirmación es sobre un objeto físico (la silla); el último se trata de un estado mental dentro de una persona, un pensamiento que uno tiene actualmente. En general, las afirmaciones sobre los estados físicos, incluidas las afirmaciones sobre el cerebro y las propiedades / estados de uno, pueden confundirse. Pero si uno está atento, puede conocer sus estados sensoriales (las formas en que se lo parece, las experiencias sensoriales actuales que está teniendo) y sus episodios de pensamiento (está teniendo tal y cual pensamiento en este momento).

Los físicos niegan que las personas conozcan incorregiblemente sus propios estados mentales. Por ejemplo, uno puede estar experimentando un picor y clasificarlo erróneamente o informar a otros como un dolor. Los dualistas responden que en casos como estos, las personas aún son incorregiblemente conscientes de la textura sentida de la experiencia en sí, aunque no tengan la palabra correcta para informarla a otros o incluso si no recuerdan experiencias pasadas de diferentes tipos de Pica lo suficientemente bien como para saber cómo clasificar la picazón presente a la luz de sus experiencias pasadas y poco recordadas.

En resumen, los estados / propiedades físicas no se presentan por sí mismos, pero al menos algunos estados / propiedades mentales sí lo son, como lo demuestran los fenómenos gemelos de acceso privado e incorregibilidad. Por lo tanto, los estados / propiedades físicas no son idénticos a al menos algunos estados / propiedades mentales.

3.3 LA NATURALEZA SUBJETIVA DE LA EXPERIENCIA

El carácter subjetivo de la experiencia es difícil de capturar en términos fisicistas. El simple hecho de la conciencia, constituido por el sentimiento subjetivo o la textura de la experiencia en sí, es una seria dificultad para los físicos. Para ver esto, considere el siguiente ejemplo de lo que se ha llamado el **argumento del conocimiento** . Supongamos que un científico sordo se convierte en el principal experto mundial en neurología de la audición. Le sería posible saber y describir todo lo relacionado con los aspectos físicos de la audición. En este ejemplo, ningún conocimiento de lo que es físico queda fuera de la descripción. Sin embargo, algo diferente *todavía* quedaría fuera de lo que sabe el científico: la experiencia de lo que es ser un ser humano que escucha. Como lo dice Howard Robinson:

> La noción de *tener algo como objeto de experiencia* no es, *prima facie,* una noción física; no figura en ninguna ciencia física. *Tener algo como objeto de experiencia* es lo mismo que el sentimiento subjetivo o *lo que es como* experiencia.[43]

Los estados subjetivos de la experiencia son reales: las personas experimentan sonidos, gustos, colores, pensamientos, dolores, y se caracterizan esencialmente por su naturaleza subjetiva. Pero esto no parece ser verdad de nada físico.

3.4 LA EXISTENCIA DE LAS CUALIDADES SECUNDARIAS

Las cualidades secundarias son cualidades tales como colores, gustos, sonidos, olores y texturas. **Las cualidades primarias** son cualidades que se cree que están entre las propiedades que caracterizan a la materia: peso, forma, tamaño, solidez, movimiento. Según algunos, el fisicismo parece implicar que las cualidades secundarias no existen en el mundo externo. Por ejemplo, algunos afirman que el color no es más que una longitud de onda de luz. Entonces, en general, el fisicismo reduce las propiedades de la materia a ser nada más que cualidades primarias. Nos quedamos con una imagen de la materia desprovista de cualidades secundarias.

Pero el mundo de nuestra experiencia de sentido común está repleto de cualidades secundarias. Por lo tanto, tales cualidades deben existir, pero si no existen en el mundo externo como propiedades de la materia, deben existir como entidades mentales en las mentes conscientes de los experimentadores mismos. Frank Jackson ha puesto el punto de esta manera:

> Es un lugar común que existe un choque aparente entre la imagen que la ciencia da del mundo que nos rodea y la imagen que nos dan nuestros sentidos. Nosotros *percibimos* el mundo como compuesto de objetos de colores, material continuo, macroscópicos y estables; La ciencia y, en particular, la física, nos dice que el mundo material está constituido por nubes de partículas diminutas, incoloras y altamente móviles. . . . La ciencia nos obliga a reconocer que las cosas físicas o materiales no están coloreadas. . . . Esto nos permitirá concluir que los datos sensoriales son todos mentales, ya que están coloreados.[44]

En otras palabras, la ciencia elimina las cualidades secundarias en el mundo externo, pero como sabemos que existen, las vemos, deben existir en nuestra mente como entidades mentales porque no son aspectos de la materia.

No todos los dualistas o físicos están de acuerdo con este argumento, y su evaluación requiere, entre otras cosas, analizar varias teorías de la percepción. Desafortunadamente, esto está más allá del alcance de la presente

discusión. Los dualistas y defensores de algunas versiones del fisicismo pueden sostener que existen cualidades secundarias y son propiedades genuinas de los objetos materiales. Sin embargo, la existencia de cualidades secundarias presenta un problema para el fisicismo por esta razón: si aceptamos la unidad de la ciencia y consideramos que la física y la química son las ciencias básicas, entonces estamos comprometidos con la opinión de que todas las entidades pueden reducirse a Explicado por la física y la química. Ahora hay una clara tendencia en la física a afirmar que el color es solo una longitud de onda de la luz, y por lo tanto, cuando decimos que una manzana es roja, esto solo significa que la manzana tiene ciertas disposiciones físicas para absorber ciertas longitudes de onda de luz y reflejar otras y así sucesivamente. No necesitamos postular que la manzana en realidad tiene un tono rojo en su superficie para explicar todas las relaciones científicas de causa y efecto que ocurren entre la manzana, las ondas de luz y los cuerpos de los observadores. Ahora, esta misma estrategia es lo que muchos físicos quieren usar para reducir los estados mentales a estados físicos. Para aquellos fisicistas que no aplican esta estrategia a cualidades secundarias, parecería ser más consistente para ellos no aplicar esa estrategia a estados mentales. No necesitamos postular que la manzana en realidad tiene un tono rojo en su superficie para explicar todas las relaciones científicas de causa y efecto que ocurren entre la manzana, las ondas de luz y los cuerpos de los observadores. Ahora, esta misma estrategia es lo que muchos físicos quieren usar para reducir los estados mentales a estados físicos. Para aquellos fisicistas que no aplican esta estrategia a cualidades secundarias, parecería ser más consistente para ellos no aplicar esa estrategia a estados mentales. No necesitamos postular que la manzana en realidad tiene un tono rojo en su superficie para explicar todas las relaciones científicas de causa y efecto que ocurren entre la manzana, las ondas de luz y los cuerpos de los observadores. Ahora, esta misma estrategia es lo que muchos físicos quieren usar para reducir los estados mentales a estados físicos. Para aquellos fisicistas que no aplican esta estrategia a cualidades secundarias, parecería ser más consistente para ellos no aplicar esa estrategia a estados mentales.

3.5 INTENCIONALIDAD

Algunos han argumentado que la marca de lo mental es algo que se llama **intencionalidad** . La intencionalidad es la "deidad" o "sobre" de la mente. Los estados mentales tienen una orientación que es intrínseca a ellos. Señalan más allá de sí mismos a otras cosas. Cada estado mental que uno tiene, o al menos muchos de ellos, es o está relacionado con algo, una esperanza de que Smith llegará, una sensación de la manzana, un pensamiento de que la pintura es hermosa. Los estados mentales pueden tratarse incluso de cosas que no existen, por ejemplo, el miedo a un duende o el amor por Zeus. La existencia o la cercanía de nuestros estados mentales es una característica intrínseca, no divisional e irreductible de esos estados. Por ejemplo, el hecho de que Joe pensara que la pintura es hermosa se *trata de*La pintura no puede reducirse a ningún hecho físico sobre el cerebro de Joe y el sistema nervioso central. Tampoco puede identificarse este hecho con la disposición o tendencia de Joe a hacer ciertas cosas; por ejemplo, sonreír y decir: "¡Qué bonito es eso!" después de ver el cuadro. Si el pensamiento de uno no es nada más que su disposición a comportarse de ciertas maneras, ¡entonces no tendríamos idea de en qué estaba pensando hasta que ese comportamiento se manifestó!

Ahora bien, la intencionalidad no es una propiedad o relación de nada físico porque la noción de "deidad" o "sobrevenencia" no es algo que forma parte del lenguaje de la física y la química. Los objetos físicos pueden estar en varias relaciones físicas con otros objetos físicos. Una cosa física puede estar a la izquierda de, más grande que, más dura que, la misma forma que, o la cosa que causa el movimiento de otro objeto físico. Pero una cosa física no es *de* o *sobre* otra.

Cuando uno está cerca de un podio, puede relacionarse con él de muchas maneras: uno puede estar a dos pies de él, ser más alto que él y su cuerpo puede chocar contra él. Todos estos son ejemplos de relaciones físicas que uno sostiene en el podio. Pero además de estos, uno puede ser un sujeto consciente que tiene el podio como objeto de varios estados de conciencia que uno dirige hacia él; uno puede tener un pensamiento al respecto, un deseo por él, uno puede experimentar una sensación de ello y así

sucesivamente. Todos estos son estados mentales y tienen intencionalidad (ofness, aboutness) en común. En resumen, al menos muchos estados mentales poseen intencionalidad; Los estados físicos no lo hacen. Así, al menos muchos estados mentales no son estados físicos.

En el próximo capítulo veremos las estrategias físicas para tratar con la intencionalidad. Pero muchos de ellos modelan la intencionalidad de la mente a lo largo de las líneas de una computadora. Decir que una computadora puede pensar *en* aritmética es simplemente decir que si se ingresan las entradas causales correctas en la computadora (por ejemplo, "2", "+", "2" "=" "entrar"), entonces la computadora dé la salida correcta en una pantalla ("4") y prepárese para una nueva entrada, y eso es todo lo que hay en la intencionalidad. Esta estrategia será evaluada en el capítulo doce.

4 ARGUMENTOS QUE APOYAN EL DUALISMO DE SUSTANCIAS

Los argumentos enumerados anteriormente proporcionan motivos para preferir el dualismo sobre el fisicalismo. Todos presentan evidencia de que algo es verdad de estados mentales, no de estados cerebrales y viceversa, y por lo tanto los dos no pueden ser idénticos. Ahora se puede argumentar que estos puntos cuentan igualmente a favor del dualismo de sustancia y propiedad. No vamos a disputar esa afirmación. En su lugar, ofreceremos una serie de argumentos que, si tienen éxito, prestan apoyo al dualismo de sustancias y cuentan tanto contra el fisicalismo como el mero dualismo de propiedad. Estos argumentos tienen la siguiente forma: alguna característica o habilidad de los humanos es real, y la mejor manera de entender cómo podría ser real es si el dualismo de sustancias es verdadero.

4.1 NUESTRA CONCIENCIA BÁSICA DEL AUTO

Cuando prestamos atención a nuestra propia conciencia, podemos darnos cuenta de un hecho muy básico que se nos presenta: somos conscientes de que nuestro ser es distinto de nuestros cuerpos y de cualquier experiencia mental particular que tengamos. Simplemente tenemos una conciencia básica y directa del hecho de que no somos idénticos a nuestros cuerpos o nuestros eventos mentales; más bien, somos los seres que *tenemos* un cuerpo y una vida mental consciente.

Este punto se puede expandir observando que a través de la introspección, una persona está directamente consciente del hecho de que (1) es un centro inmaterial de conciencia y volición que usa su cuerpo como instrumento para interactuar con el mundo material; (2) él es el dueño de sus experiencias y no es idéntico a un conjunto de experiencias mentales; y (3) es un yo perdurable que existe como el mismo poseedor de todas sus experiencias a través del tiempo. Esta conciencia directa muestra que una persona no es idéntica a su cuerpo en todo o en parte o a sus experiencias, sino que es lo que las tiene. En resumen, uno es una sustancia mental. Los físicos y los dualistas de la propiedad podrían, por supuesto, simplemente negar que las personas estén conscientes de estas cosas. También nos deben una cuenta de por qué a las personas se les engaña haciéndoles creer que, de hecho, son conscientes de ellas.

4.2 PRIMERA PERSONA NO REDUCIBLE A TERCERA PERSONA

La **perspectiva en primera persona** es el punto de ventaja que uno usa para describir el mundo desde su propio punto de vista. Expresiones de un punto de vista en primera persona, utilizan lo que se llama **indexicales** -palabras como *yo, aquí, ahora, allí* y *entonces. Aquí* y *ahora* están dónde y cuándo estoy; *allí* y *luego* están dónde y cuándo no estoy. Los índices se refieren a uno mismo. *Yo*(y, muy probablemente, *ahora*) es el índice más básico, y se refiere a uno mismo, que uno conoce al conocer su propio ego en actos de autoconciencia. Es decir, uno es inmediatamente consciente de su propio yo, y sabe quién *soy yo.* se refiere a cuando uno lo usa, se refiere a esa misma persona como el dueño de su cuerpo y estados mentales.

Según el fisicismo, no hay perspectivas irreducibles, privilegiadas, en primera persona. Todo puede describirse exhaustivamente en un lenguaje de objetos desde una **perspectiva en tercera persona** . Una descripción física de Tom diría que existe un cuerpo en un lugar determinado que mide cinco pies, ocho pulgadas de alto, pesa 160 libras, etc. La propiedad dualista agregaría una descripción de las propiedades que posee ese cuerpo, por ejemplo, el cuerpo es sentir dolor, pensar en almorzar y recordar estar en Grandview, Missouri, en 1965.

Pero ninguna cantidad de descripciones en tercera persona capta el propio conocimiento subjetivo y personal de Tom de su propio yo en actos de autoconciencia. De hecho, para cualquier descripción de Tom en tercera persona, siempre sería una pregunta abierta si la persona descrita en términos de tercera persona era la misma persona que Tom. La razón por la que Tom se conoce a sí mismo no es porque conoce una descripción en tercera persona de un conjunto de propiedades mentales y físicas y también sabe que cierta persona satisface esa descripción. Más bien, Tom se conoce a sí mismo como un yo de inmediato al conocer su propio yo en un acto de autoconciencia. Puede expresar esa autoconciencia usando el término *I.* Podría decirse *que* se refiere al propio alma sustancial. No se refiere a ninguna propiedad mental o conjunto de propiedades mentales que

uno tiene, ni se refiere a ningún cuerpo descrito desde la perspectiva de una tercera persona. Este argumento será desarrollado más completamente en el capítulo catorce.

4.3 IDENTIDAD PERSONAL A TRAVÉS DEL CAMBIO

Parece que una persona puede mantener una igualdad absoluta a través del cambio, es decir, **la identidad personal**. Más específicamente, a pesar de que el cuerpo constantemente gana nuevas partes y pierde las viejas, y aunque los estados mentales van y vienen en rápida sucesión, sin embargo, la persona misma sigue siendo la misma porque es un yo mental que es diferente a las partes de su cuerpo. y estados mentales. Si uno fuera simplemente un cuerpo o un cuerpo con propiedades mentales, entonces cuando las partes de su cuerpo o su vida mental cambiaran, uno no sería literalmente el mismo. Al igual que con los dos argumentos anteriores, este se desarrollará más completamente en el capítulo catorce. Los tres puntos (nuestra conciencia básica de nosotros mismos, la perspectiva en primera y tercera persona y la identidad personal a través del cambio) se centran en la relación entre dualismo e identidad personal.

4.4 VOLUNTAD, MORALIDAD, RESPONSABILIDAD Y CASTIGOS.

Para nuestros propósitos, cuando usamos el término "libre albedrío", nos referimos a lo que se llama **libertad libertaria** : dadas las elecciones *A* y *B,* uno puede literalmente hacer cualquiera de las dos, no existen circunstancias que sean suficientes para determinar la elección de uno; la elección de una persona depende de él, y si hace uno de ellos, podría haberlo hecho de otra manera, o al menos podría haberse abstenido de actuar en absoluto. Uno actúa como un agente que es el creador final de las propias acciones y, en este sentido, tiene el control de la acción de uno.

Si el fisicismo es verdadero, entonces, posiblemente, el determinismo también lo es, al menos para objetos de tamaño normal como el cerebro o el cuerpo. Si uno es solo un sistema físico, no hay nada en él que tenga la capacidad de elegir libremente hacer algo. Los sistemas materiales, al menos a gran escala, cambian a lo largo del tiempo de manera determinista de acuerdo con las condiciones iniciales del sistema y las leyes de la química y la física. Una olla de agua alcanzará una cierta temperatura en un momento dado de una manera determinada por la cantidad de agua, la entrada de calor y las leyes de transferencia de calor.

Ahora, cuando se trata de la moralidad, si el determinismo es verdadero, algunos argumentan que es difícil dar sentido a la obligación y responsabilidad moral. Parecen presuponer la libertad libertaria de la voluntad. Si uno "debería" hacer algo, parece necesario suponer que uno *puede*hacerlo en el sentido libertario. Nadie diría que uno debería saltar a la cima de un edificio de cincuenta pisos y salvar a un bebé, o que debería detener la guerra civil en 2002, porque uno tampoco tiene la capacidad de hacerlo. Si el fisicismo es verdadero, uno no tiene ninguna habilidad genuina para elegir las propias acciones. Es seguro decir que el fisicismo requiere una revisión radical de las nociones de libertad, obligación moral, responsabilidad y castigo de muchas personas. Por otro lado, si estas nociones de sentido común son ciertas, el fisicismo es falso.

El mismo problema acosa el dualismo inmobiliario. Hay dos formas en que los dualistas de propiedades pueden manejar las acciones humanas. En primer lugar, algunos dualistas de propiedades son epifenomenales. Según

el **epifenomenalismo.**Cuando la materia alcanza una cierta complejidad y estructura organizacional, como es el caso del cerebro humano, la materia "produce" estados mentales como el fuego produce humo, o la estructura del hidrógeno y el oxígeno en el agua "produce" humedad. La mente es para el cuerpo como el humo es para disparar. El humo es diferente del fuego (para mantener la analogía, algunos físicos identificarían el humo con el fuego o el funcionamiento del fuego), pero el fuego causa humo, no al revés. Los estados mentales son subproductos del cerebro, pero son causalmente impotentes. Los estados mentales simplemente "conducen" sobre los eventos en el cerebro. Debería ser obvio que el epifenomenalismo niega el libre albedrío, ya que niega que los estados mentales causen algo.

Una segunda forma en que los dualistas de propiedades manejan la acción humana es a través de una noción llamada **causación evento-evento**(También llamada causación estado-estado). Para entender la causa del evento evento, considere un ladrillo que rompe un vaso. La causa en este caso no es el ladrillo en sí (que es una sustancia), sino que el ladrillo está en cierto estado, es decir, un estado de movimiento. El efecto es que el vidrio se encuentra en cierto estado, es decir, la ruptura del vidrio. Por lo tanto, un estado o evento (el movimiento de un ladrillo) hace que ocurra otro evento: la ruptura del vidrio. Cuando una bola de billar causa que otra se mueva, es el movimiento de la primera bola lo que causa el movimiento de la segunda bola. En general, entonces, la causalidad evento-evento implica un estado de una cosa que existe como una causa eficiente que es anterior a un efecto, que es la producción de un estado en otra cosa. Además, en la causalidad evento-evento, cuando un evento causa otro evento,

En contraste, la **causación de agentes** es necesaria para muchas versiones de la libertad libertaria de la voluntad, y es la visión de la causalidad abarcada por varios dualistas de sustancias. Un ejemplo de causalidad de agente es un caso típico de una acción humana: el levantamiento de un brazo. Cuando uno levanta el brazo, el agente, como sustancia, simplemente actúa ejerciendo espontáneamente sus poderes causales activos. El agente levanta el brazo; Él ejerce libre y espontáneamente los poderes dentro de su alma sustancial y simplemente actúa. No existe un conjunto de condiciones dentro del agente que sean suficientes para determinar o corregir las posibilidades de que el agente levante su brazo.

En la causa del agente, las sustancias son la causa; en la causa evento-

evento, un estado dentro de una sustancia es la causa. De acuerdo con la causalidad evento-evento, cuando uno levanta el brazo, hay un estado dentro del que necesita o determina causalmente que el brazo sube; por ejemplo, un estado de deseo de que el brazo de uno se levante o un estado de voluntad de que el brazo de uno se levante.

Desafortunadamente para los dualistas de propiedad, la causa del evento-evento es inconsistente con la causa del agente. ¿Por qué? Por un lado, no hay espacio para que un agente, un ego, un *yo* intervengan y contribuyan a sus acciones. El agente no produce la acción de levantar el brazo; más bien, un estado de deseo de levantar el brazo es suficiente para producir este efecto. No hay espacio para el propio yo, a diferencia de los estados mentales dentro de uno, para actuar.

Por otra parte, todos los estados mentales dentro de una persona (sus estados de deseo, voluntad, esperanza) son estados causados por estados mentales y físicos temporalmente anteriores según las leyes de la naturaleza. En lo que se refiere a la acción, el "yo" se convierte en un flujo de estados / eventos en una cadena causal, un teatro pasivo a través del cual las cadenas de eventos se dirigen a los movimientos corporales como salidas. Cada miembro de la cadena hace que ocurra el siguiente miembro. Además, cada estado mental emerge y está determinado por los estados cerebrales que lo producen. En cualquier caso, secuencias temporales de eventos relacionados por las leyes naturales y el surgimiento determinista de abajo hacia arriba, la causación del agente parece descartarse.

En resumen, el dualismo de la propiedad niega a los agentes las formas causales de la libertad libertaria porque adopta el epifenomenalismo o la causa evento-evento. Por lo tanto, el dualismo de la propiedad, no menos que el fisicismo, es falso, dada la verdad de la causa del agente y las nociones de sentido común de la capacidad moral, la responsabilidad moral y el castigo. La fuerza de este argumento depende, entre otras cosas, de si somos o no moralmente responsables en el sentido ordinario y de si la causación del agente es necesaria o no para dar cuenta de dicha responsabilidad. La libertad humana se analizará con más detalle en el capítulo trece.

4.5 EL FISICALISMO Y EL DUALISMO DE LA PROPIEDAD SE AUTORREFUTAN

Varios filósofos han argumentado que el fisicalismo y el dualismo de propiedad deben ser falsos porque implican que el determinismo y el determinismo se refutan a sí mismos. Por ejemplo, HP Owen afirma que

> El determinismo es autoestímico. Si mis procesos mentales están totalmente determinados, estoy totalmente determinado a aceptar o rechazar el determinismo. Pero si la única razón para creer o no creer en X es que estoy causalmente determinado a creerlo, no tengo motivos para sostener que mi juicio es verdadero o falso.[45]

¿Por qué muchos filósofos piensan que el dualismo de la propiedad y la propiedad se refuerzan a sí mismos? La respuesta simple es que socavan las condiciones previas necesarias para que la racionalidad sea posible. En otras palabras, hacen que la racionalidad en sí misma sea imposible. Si alguien dice saber que el fisicalismo o el dualismo de la propiedad son ciertos, o que los acepta por buenas razones, si alguien afirma que elige creer en ellos por buenas razones, entonces estas afirmaciones se refutan a sí mismas. Se deben suponer al menos tres factores para que haya agentes racionales genuinos que exhiban racionalidad. Los tres están descartados por un fisicismo estricto; solo los dos últimos son inconsistentes con el dualismo de propiedad.

Primero, los humanos deben tener ciertas características mentales verdaderas de ellos. Deben tener una *intencionalidad* genuina *,* deben ser capaces de tener *pensamientos* y *proposiciones* en sus mentes, deben ser capaces de tener *conciencia de* las cosas que dicen conocer, así como del contenido de sus propias mentes. Pero la intencionalidad, los pensamientos, las proposiciones y las conciencias son nociones mentales, no físicas. Los físicos responden a este problema de varias maneras y veremos algunos de ellos en el siguiente capítulo.

Segundo, para pensar racionalmente a través de una cadena de razonamiento tal que uno vea las conexiones inferenciales en la cadena,

tendría que ser el mismo yo presente al comienzo del proceso de pensamiento como el que está presente al final. Como Immanuel Kant argumentó hace mucho tiempo, el proceso de pensamiento requiere un verdadero "Yo" perdurable. Si hay un yo que reflexiona sobre la premisa (1), a saber, "Si *P,* entonces *Q* " *,* un segundo yo que reflexiona sobre la premisa (2), a saber, *P,* y un tercer yo que reflexiona sobre la declaración final (3), a saber, *Q,*entonces literalmente no hay un yo perdurable que piense a *través* del argumento y *dibuje*la conclusión. Como señaló HD Lewis, "una cosa parece cierta, a saber, que debe haber alguien o algo en el centro de dicha experiencia para mantener los términos y las relaciones en una corriente de conciencia". [46] Además, este "yo" debe estar (en al menos) un pensamiento, razonamiento y conciencia esencialmente, es decir, un "yo" mental. Pero ya hemos visto que al menos la mayoría de las versiones del fisicalismo y el dualismo de propiedad niegan un "yo" literal y duradero, y lo sustituyen por una serie de yo Por lo tanto, están en desacuerdo con esta condición necesaria para la racionalidad.

Finalmente, la racionalidad parece presuponer una visión de agente del yo y la libertad libertaria genuina de la voluntad. Hay "deberes" racionales. Es decir, dada cierta evidencia, uno "debe" creer en ciertas cosas. Uno es intelectualmente responsable de sacar ciertas conclusiones, dadas ciertas piezas de evidencia. Si uno no llega a esa conclusión, es irracional. Pero *debe* implicar *puede.* Si uno debe creer algo, entonces debe tener la capacidad de elegir creerlo o no creerlo. Si uno debe ser racional, debe ser libre de elegir sus creencias por ciertas razones.

En cierto sentido, no somos libres de elegir nuestras creencias. En este momento, no es libre de elegir creer que hay cincuenta elefantes rosados en su sala de estar, incluso si quisiera creerlo, por ejemplo, porque alguien le ofreció una gran suma de dinero para aceptar esa creencia. Sin embargo, tiene la libertad de hacer ciertas cosas, por ejemplo, elegir investigar ciertas piezas de evidencia, pensar en ciertas cosas, y en algunos casos se encontrará creyendo en ciertas conclusiones porque pensó libremente en ciertos tipos de pruebas. que llevan a esa creencia. A menudo, uno delibera sobre lo que uno va a creer o uno delibera acerca de la evidencia de algo. Pero tales deliberaciones solo tienen sentido si se supone que en algún momento, lo que uno va a hacer o creer depende de esa persona,

Pero ya hemos visto que el fisicalismo y el dualismo de propiedad parecen no estar en casa con una visión causal de la libertad libertaria. En resumen, el fisicalismo y el dualismo de propiedad parecen descartar la posibilidad de la racionalidad. Es refuta a sí mismo a *argumentar* que uno *debe* de *elegir* el fisicalismo o dualismo de propiedades sobre la *base* del hecho de que uno *debe ver*que la *evidencia* es *buena* para el fisicalismo o dualismo de propiedades. Ninguna de las palabras recién enfatizadas parece expresar nociones físicas.

5 ARGUMENTOS CONTRA EL DUALISMO

Se han planteado una serie de argumentos contra el dualismo. Enumeraremos tres de ellos y ofreceremos breves respuestas.

5.1 THE PROBLEM OF INTERACTION

1. Objection: Physicalists claim that on a dualist construal of a human being, mind and body are so different that it seems impossible to explain how and where the two different entities interact. How could a soul, totally lacking in any physical properties, cause things to happen to the body or vice versa? How can the soul move the arm? How can a pin-stick in the finger cause pain in the soul?

2. Response: This objection assumes that if we do not know *how A* causes *B,* then it is not reasonable to believe *that A* causes *B,* especially if *A* and *B* are different. But this assumption is not a good one. We often know that one thing causes another without having any idea of how causation takes place, even when the two items are different. Even if one is not a theist, it is not inconceivable to believe it possible for God, if he exists, to create the world or to act in that world, even though God and the material universe are very different. A magnetic field can move a tack, gravity can act on a planet millions of miles away, protons exert a repulsive force on each other and so forth. In these examples, we know *that* one thing can causally interact with another thing, even though we may have no idea *how* such interaction takes place. Further, in each case the cause would seem to have a different nature from the effect—forces and fields versus solid, spatially located, particle-like entities.

In the case of mind and body, we are constantly aware of causation between them. Episodes in the body or brain (being stuck with a pin, having a head injury) can cause things in the soul (a feeling of pain, loss of memory), and the soul can cause things to happen in the body (worry can cause ulcers, one can freely and intentionally raise his arm). We have such overwhelming evidence *that* causal interaction takes place, that there is no sufficient reason to doubt it.

Furthermore, it may even be that a “how” question regarding the interaction between mind and body cannot even arise. A question about how *A* causally interacts with *B* is a request for an intervening mechanism between

A and *B* that can be described. One can ask how turning the key starts a car because there is an intermediate electrical system between the key and the car's running engine that is the means by which turning the key causes the engine to start. The "how" question is a request to describe that intermediate mechanism. But the interaction between mind and body may, and most likely is, direct and immediate. There *is* no intervening mechanism, and thus a "how" question describing that mechanism does not even arise.

5.2 El dualismo es incongruente con la teoría evolutiva naturalista.

1. Objeción: Es bien sabido que una de las fuerzas impulsoras detrás del fisicismo es la teoría evolutiva. El evolucionista Paul Churchland hace esta afirmación:

> El punto importante sobre la historia evolutiva estándar es que la especie humana y todas sus características son el resultado completamente físico de un proceso puramente físico. . . . Si esta es la explicación correcta de nuestros orígenes, entonces no parece necesario, ni hay espacio, para adaptar ninguna sustancia o propiedad no física a nuestra descripción teórica de nosotros mismos. Somos criaturas de la materia. Y deberíamos aprender a vivir con ese hecho.[47]

En otras palabras, esta objeción afirma lo siguiente: dado que los humanos son simplemente el resultado de un proceso completamente físico (los procesos de la teoría evolutiva) que trabaja con materiales completamente físicos, entonces los humanos son seres completamente físicos.

2. Respuesta: Los dualistas podrían señalar que esta objeción es claramente una mendicidad. Para ver esto, tenga en cuenta que la objeción se puede poner en la forma lógica conocida como *modus ponens* (véase el capítulo 2): si los humanos son simplemente el resultado de procesos evolutivos naturalistas, entonces el fisicismo es verdadero. Los seres humanos son simplemente el resultado de procesos naturalistas, evolutivos. Por lo tanto, el fisicismo es cierto.

Sin embargo, el dualista podría adoptar la forma *modus tollens* del argumento: si los humanos son simplemente el resultado de procesos evolutivos naturalistas, entonces el fisicalismo es verdadero. Pero el fisicismo no es cierto. Por lo tanto, no es el caso de que los humanos sean simplemente el resultado de procesos naturalistas y evolutivos. En otras palabras, el argumento evolutivo plantea la pregunta contra el dualista. Si la evidencia del

dualismo es buena, entonces debería *aceptarse la* forma *modus tollens* del argumento, no la forma *modus ponens* .

5,3 EL DUALISMO ES DESCARTADO POR LA NAVAJA DE OCKHAM

1. Objeción: **la navaja de Ockham** afirma que las personas no deben multiplicar las entidades más allá de lo necesario para explicar algo. Dadas dos explicaciones de la misma cosa, las personas deben preferir la que es más simple, es decir, la que usa el menor número de entidades o tipos de entidades para explicar la cosa en cuestión. Ahora el fisicismo es más simple que el dualismo porque postula solo un tipo de entidad (materia) para explicar a un ser humano en lugar de dos (materia y mente). Por lo tanto, de acuerdo con los requisitos de la navaja de Ockham, el fisicismo se prefiere al dualismo.

2. Respuesta: Hay dos problemas principales con la aplicación de la navaja de afeitar de Ockham al problema de la mente y el cuerpo. Primero, si se entiende que la afeitadora de Ockham es el principio bastante obvio y de sentido común de que una explicación de un fenómeno debe incluir solo los elementos necesarios para explicar ese fenómeno, entonces el principio no es controvertido. Pero se convierte en cuestionamiento cuando se aplica al debate sobre el dualismo. ¿Por qué? Porque el dualista cita varios fenómenos para los cuales el fisicismo como teoría es inadecuado.

Los dualistas pueden estar de acuerdo en que uno no debe postular el dualismo innecesariamente, pero insisten en que el dualismo es, de hecho, necesario para explicar con honestidad y justicia, características importantes e inelimibles de los seres humanos. El verdadero debate, entonces, no es sobre la navaja de Ockham, sino sobre los méritos relativos del dualismo versus el fisicalismo. Además, si se usa la navaja de afeitar de Ockham para poner una carga de prueba en el dualista, se puede señalar lo siguiente. A la luz de la conciencia en primera persona de uno mismo y de la naturaleza auto-presente de mis estados mentales, su conocimiento de ellos a menudo es incorregible y uno tiene acceso privado a ellos, ninguno de los cuales es verdadero para los estados físicos; uno es más seguro que uno tiene un alma que aquel que tiene un cuerpo. Así que la carga de la prueba bien puede estar en el fisicista.

Hemos examinado el problema de la mente y el cuerpo y hemos examinado los argumentos para el dualismo de la sustancia y la propiedad frente al fisicalismo y para el dualismo de la sustancia frente al dualismo de la propiedad y el fisicalismo. En el siguiente capítulo expondremos y evaluaremos diferentes versiones del fisicalismo.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El problema de la mente y el cuerpo involucra dos problemas principales: ¿un ser humano está compuesto de uno o al menos dos componentes diferentes? Si son dos, ¿cómo interactúan la mente y la materia? Vimos que el fisicalismo y el dualismo son dos rivales principales y que el dualismo de sustancia y propiedad son dos versiones diferentes de una solución dualista al problema mente-cuerpo. También aclaramos qué es una entidad física y qué es una entidad mental (por ejemplo, sensaciones, actitudes proposicionales y propósitos).

A continuación, el capítulo examinó varios argumentos que buscan mostrar que alguna forma de dualismo es superior al fisicalismo: el carácter distintivo de las propiedades y estados mentales y físicos, la naturaleza de las propiedades de auto-presentación y su relación con el acceso privado y la incorregibilidad, la naturaleza subjetiva. La experiencia y el argumento del conocimiento, la existencia de cualidades secundarias y el hecho de la intencionalidad. Estos diferentes argumentos encajan en un patrón de mostrar que algo es verdad de entidades mentales no de entidades físicas o viceversa, y por lo tanto no son idénticos.

En la tercera sección, se ofrecieron argumentos para apoyar el dualismo de sustancias versus el dualismo de fisicidad y propiedad. Estos argumentos intentaron mostrar que hay una característica o habilidad que los humanos tienen que parece presuponer el dualismo de sustancias: nuestra conciencia básica del yo, el hecho de que la perspectiva en primera persona no puede reducirse a la perspectiva en tercera persona, la identidad personal y la igualdad absoluta de las personas a través del cambio, la libertad libertaria, la responsabilidad moral y el castigo, y la naturaleza de auto refutación del fisicalismo y el dualismo de la propiedad.

Finalmente, observamos tres objeciones frecuentemente planteadas contra el dualismo: el problema de la interacción entre la mente y el cuerpo, la

dificultad de armonizar el dualismo con la teoría evolutiva naturalista y la navaja de Ockham.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

agente causal
dualismo
epifenomenismo
caso de eventos (o estado-estado) causación
perspectiva de primera persona
incorregible
intencionalidad
argumento del conocimiento
libertario libertad
materialismo
entidad mental,
mente-cuerpo problema de
la navaja de Occam
identidad personal
fisicismo
propiedad física
de calidad primaria
de acceso privado
propiedad (o propiedades-evento) dualismo
proposicional actitud
purposing
calidad secundaria
Alojamiento provisto de presentar
sensación
de sustancias dualismo
perspectiva de tercera persona
unidad de la ciencia

12

EL PROBLEMA DE LA MENTE-CUERPO

Alternativas al dualismo

El crecimiento de la influencia y la popularización de
la ciencia física ha hecho que el problema [de la mente] sea más urgente.
La idea de que la ciencia lo captura todo,
excepto el centro del universo de cada uno,
su propia conciencia, se ríe de su afirmación
de presentar una visión del mundo plausible. . . .
Si la ciencia no puede abarcar lo subjetivo
, la subjetividad se convierte en una puerta a través de la cual
las nociones místicas, irracionales y religiosas pueden entrar y reafirmarse
contra la metafísica moderna del realismo científico.

HOWARD ROBINSON, MATERIA Y SENTIDO

Visto desde la perspectiva de los últimos cincuenta años,
la filosofía de la mente, así como la ciencia cognitiva y ciertas
ramas de la psicología, presentan un espectáculo curioso.
La característica más sorprendente es cuánto de la filosofía
de la mente de los últimos cincuenta años parece obviamente falso.

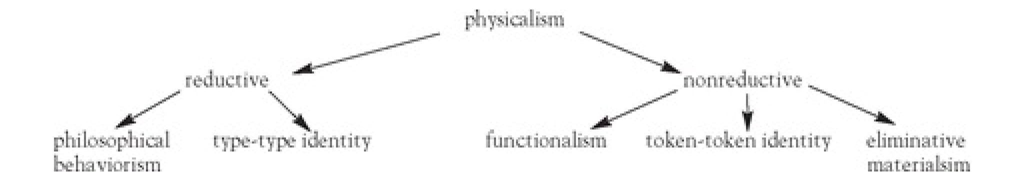
JOHN SEARLE, EL REDESCUBRIMIENTO DE LA MENTE

1. INTRODUCCIÓN

En el último capítulo, comenzamos nuestra investigación del problema de la mente y el cuerpo al examinar la posición conocida como dualismo. En este capítulo, veremos al principal rival del dualismo: el fisicismo. Al comienzo del capítulo once, definimos el fisicalismo como la visión de que todas las entidades son simplemente entidades físicas. Aquí, una "entidad física" significa una que puede describirse completamente utilizando el lenguaje de las ciencias duras, especialmente la química y la física. En la última sección de este capítulo, veremos por qué esta comprensión del *físico* es la más razonable para los fisicistas modernos. Hasta entonces, este sentido del término se utilizará sin más comentarios.

Aplicado al problema de la mente y el cuerpo, un físico cree que un ser humano es simplemente una entidad física. Pero no todos los fisicistas están de acuerdo en cómo se debe explicar el fisicismo. La figura 12.1 muestra las principales formas contemporáneas de fisicismo.

Fig. 12.1 Variedades de fisicalismo reductivo y no reductivo.



La tabla muestra dos estrategias físicas principales con diferentes variedades de cada uno: fisicalismo reductivo y no reductor. (La última sección del capítulo trece analiza la naturaleza del reduccionismo y sería una buena idea leer esa sección antes de continuar). En el contexto del problema mente-cuerpo, el fisicalismo reductivo y no reductor significa algo bastante específico. Para comprender estos enfoques de la filosofía de la mente, considere cualquier tipo de estado mental: un estado de tipo de dolor, una

conciencia de rojo, un pensamiento que 2 + 2 = 4. Cada uno de estos estados mentales es un tipo de estado repetible. Una persona puede estar en ese mismo tipo de estado en diferentes ocasiones y muchas personas pueden estar en el mismo tipo de estado al mismo tiempo. Ahora de acuerdo al **fisicismo reductivo.**, es posible proporcionar condiciones generales, reductivas, no mentalistas, necesarias y suficientes para cualquier tipo de estado mental. Por ejemplo, sería posible establecer un conjunto de condiciones necesarias y suficientes en términos físicos para cualquier y todas las instancias de estar en un estado doloroso. El conductismo filosófico y la teoría de la identidad de tipo son diferentes maneras de explicar cuáles son estas condiciones.

Por el contrario, el **fisicismo** no **reductivo** no cree que exista un conjunto tan general de condiciones necesarias y suficientes o que sean necesarias para proporcionar tratamientos fisicistas de entidades mentales. Los físicos no reductores están de acuerdo en que todo lo relacionado con un ser humano, todas sus partes, propiedades y estados, son meramente físicos. Pero no creen que sea posible o necesario establecer condiciones generales para atribuir un estado mental a un ser humano. Por lo tanto, los físicos no reductores no ofrecerían condiciones generales en términos físicos para atribuir un estado de tipo de dolor a un ser humano. La teoría de la identidad de token-token, el funcionalismo y el materialismo eliminativo son las tres versiones principales del materialismo no reductivo.

El funcionalismo se caracterizó simplemente como una forma de fisicalismo no reductivo. Pero esta afirmación no es del todo precisa, y los filósofos no están de acuerdo sobre si el funcionalismo es una versión del fisicalismo no reductivo. El desacuerdo gira en diferentes entendimientos de reducción. Como hemos usado el término, la reducción requiere que uno proporcione un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para cada tipo mental (por ejemplo, ser un dolor) en términos de un conjunto uniforme de condiciones físicas. Como veremos más adelante, esto ha resultado imposible debido al problema de la realización múltiple. A grandes rasgos, este problema se basa en el hecho de que las criaturas con estados cerebrales y físicos de estados radicalmente diferentes (humanos, vulcanos, perros, tortugas) pueden estar en el mismo tipo de estado mental, por ejemplo, tener dolor.

Sin embargo, hay una clase diferente de reducción a la que se suscriben las versiones fisicistas del funcionalismo. Esta reducción se logra en dos

pasos. Paso 1: Funcionalizar la propiedad mental. Por ejemplo, la propiedad mental de estar en dolor se identifica con una propiedad de tener una propiedad física u otra que juega el papel correcto en el organismo, por ejemplo, al ser esa propiedad física causada por pinchazos, dolores de muelas, etc. —Y que hace que el organismo haga una mueca y desee alivio. Paso 2: identifique la propiedad que desempeña la función correcta mencionada en el paso 1 con una propiedad física. El paso 2 requiere que las únicas propiedades que realizan roles funcionales sean propiedades físicas. Esto es similar a requerir que solo algún tipo de hardware físico pueda ser el realizador de los roles funcionales especificados en el software de la computadora. De esta manera, el funcionalista requiere que cada vez que un humano, un Vulcano, un perro o una tortuga tenga dolor, ese evento de dolor en particular debe tomarse como idéntico a un evento físico en el cerebro y el sistema nervioso. Por lo tanto, el dolor se reduce a / se identifica con algún evento físico u otro, aunque sigue siendo imposible establecer las condiciones necesarias y suficientes para el tipo de evento cerebral al que se reduce el tipo de estado mental. Además, lo que hace que el evento físico individual sea un evento doloroso no son las características intrínsecas del evento físico. Más bien, es un evento doloroso porque juega el papel correcto en el organismo. Por lo tanto, el dolor se reduce a / se identifica con algún evento físico u otro, aunque sigue siendo imposible establecer las condiciones necesarias y suficientes para el tipo de evento cerebral al que se reduce el tipo de estado mental. Además, lo que hace que el evento físico individual sea un evento doloroso no son las características intrínsecas del evento físico. Más bien, es un evento doloroso porque juega el papel correcto en el organismo. Por lo tanto, el dolor se reduce a / se identifica con algún evento físico u otro, aunque sigue siendo imposible establecer las condiciones necesarias y suficientes para el tipo de evento cerebral al que se reduce el tipo de estado mental. Además, lo que hace que el evento físico individual sea un evento doloroso no son las características intrínsecas del evento físico. Más bien, es un evento doloroso porque juega el papel correcto en el organismo.

Se han ofrecido varias razones para el fisicismo. Algunos de estos son de naturaleza filosófica. De hecho, el capítulo once incluía dos de ellos: el problema de la interacción en una visión dualista de un ser humano y la aplicación de la navaja de afeitar de Ockham al problema mente-cuerpo para respaldar la afirmación de que el fisicismo es la vista preferida y más

simple. Sin embargo, es seguro decir que el principal y más importante conjunto de argumentos para el fisicismo en el debate actual se deriva de la ciencia. John Searle, uno de los principales filósofos de la mente en el siglo XX, ha hecho la siguiente observación:

> La aceptación de los puntos de vista actuales [físicos] está motivada no tanto por una convicción independiente de su verdad como por el terror de lo que aparentemente son las únicas alternativas. Es decir, la elección que se nos presenta tácitamente es entre un enfoque "científico", representado por una u otra de las versiones actuales de "materialismo", y un enfoque "no científico", como lo representa el cartesianismo o alguna otra concepción religiosa tradicional. de la mente.[48]

En otras palabras, el principal impulso intelectual que subyace al fisicalismo no son los argumentos principalmente filosóficos contra el dualismo y en favor del fisicalismo, sino lo que se considera como las implicaciones de una cosmovisión científica y naturalista. Dado que este es el caso, para muchos físicos, el lugar principal en el que la filosofía entra en escena es en afirmar y defender versiones plausibles del fisicalismo. Con esto en mente, nuestra principal preocupación en este capítulo será establecer y evaluar estas diferentes versiones del fisicalismo. Esto se hará en la siguiente sección. El capítulo concluirá con una revisión de algunos de los principales argumentos para el fisicismo y algunas observaciones finales sobre el ímpetu intelectual principal detrás del fisicismo.

2 FORMAS DIFERENTES DE FÍSICA

2.1 COMPORTAMIENTO FILOSÓFICO

El conductismo es un término generalmente asociado con los psicólogos JB Watson y BF Skinner. Actualmente, hay dos formas principales de conductismo: el conductismo metodológico y el conductismo filosófico. **El conductismo metodológico** es el punto de vista de que al hacer psicología desde un punto de vista empírico, uno debe describir, informar y explicar los estados mentales en términos de comportamientos públicamente observables y no en términos de estados privados, en primera persona, de conciencia interna. Como estrategia de investigación en psicología, el conductismo metodológico implica que los psicólogos deberían limitar su enfoque a las entradas de estímulo y salidas de comportamiento de los organismos y no hacer referencia a los estados mentales privados introspectivos. El conductismo metodológico tampoco se compromete con la existencia de lo mental.

El conductismo filosófico hace tal compromiso: los estados mentales se identifican con conductas corporales abiertas o tendencias a ciertas conductas, dadas ciertas entradas de estímulo. En realidad, el conductismo filosófico pone mayor énfasis en la naturaleza de los *términos* mentales que en los estados mentales correspondientes. Los términos mentales reciben **definiciones operativas** (definiciones de algo únicamente en términos de lo que se puede probar o medir empíricamente mediante ciertas pruebas u operaciones) de manera que los términos mentales *significan*Comportamiento público o disposiciones a tal comportamiento. En esta visión, cuando decimos que la sal es soluble, no atribuimos alguna entidad oculta, inobservable, solubilidad, a la sal. Más bien, simplemente queremos decir que si la sal se pone en el agua, se disolverá, y esta declaración se refiere solo a los comportamientos de sal observables públicamente. De manera similar, decir que Jones tiene dolor es simplemente decir que, dados ciertos insumos (por ejemplo, estar atascado

con un alfiler), Jones tiene la tendencia a hacer gestos y gritar "¡Ay!". Decir que Jones quiere ir a Europa es para decir simplemente que Jones está dispuesto a buscar folletos sobre Europa, hablar sobre catedrales europeas, llamar a un agente de viajes sobre tarifas aéreas europeas, etc.

Hoy en día, el conductismo filosófico ha caído en tiempos difíciles debido a la fuerza de las objeciones que se han planteado en su contra. Primero, un estado mental como tener dolor no puede ser idéntico a ciertos comportamientos corporales o tendencias a comportarse porque uno puede sentir dolor sin estremecerse, gritar o involucrarse en cualquier comportamiento corporal, y uno puede ejemplificar tal comportamiento y fingir estar dolorido aunque Tal estado mental no está presente. Ya que puede tener dolor sin dolor, comportamiento o tendencias para comportarse y viceversa, los dos no pueden ser idénticos.

Una objeción estrechamente relacionada es esta. Al identificar el dolor, por ejemplo, con el comportamiento del dolor, los conductistas filosóficos omiten el hecho de que el dolor es lo que *causa* dicho comportamiento y, por lo tanto, no puede ser idéntico a ese comportamiento. En tercer lugar, el dolor se caracteriza esencialmente por un cierto tipo de sentimiento hiriente que puede conocerse directamente mediante el conocimiento de nuestros propios estados subjetivos internos, privados y en primera persona de la sensibilidad, pero los comportamientos corporales no tienen esta característica, por lo que no pueden ser iguales. cosa. En resumen, los dolores duelen, pero el comportamiento del dolor no.

Cuarto, las definiciones de estados mentales en términos de un conjunto de condicionales se vuelven ingobernables e indefinidamente largas, de modo que nunca podrían aprenderse. Por ejemplo, según el conductismo filosófico, "Jones quiere ir a Europa" significa que "si Jones recibe folletos de viaje, obtendrá los europeos, si Jones obtiene el dinero, comprará un boleto de avión a Europa y no un nuevo caballo. así sucesivamente ”. Debería ser obvio que hay un conjunto potencialmente infinito de condicionales adicionales que podrían agregarse a esta lista.

Además, los condicionales que conforman la definición conductista solo tienen sentido si los completamos agregando términos que hagan referencia a los estados mentales internos. Por ejemplo, Jones recibirá un folleto de viaje solo si *cree* que dicho folleto le informará sobre Europa. Él comprará un boleto y no un caballo solo si *piensa* que no puede comprar ambos

y *desea*viajar más que tener un caballo. Por lo tanto, las definiciones conductistas de los términos mentales son circulares, ya que, para ser completas, deben utilizar implícitamente otros términos mentales.

En sexto lugar, si el pensamiento de alguien consiste simplemente en estar dispuesto a comportarse de cierta manera dado ciertos aportes sensoriales, entonces no tendríamos idea de en qué estaba pensando hasta que la disposición de comportamiento se manifestó a través de su cuerpo. Pero seguramente uno sabe en qué está pensando antes de actuar y ella conoce sus propios pensamientos, no mediante la observación de sus propias acciones corporales, sino a través de la conciencia introspectiva directa de sus propios estados de conciencia.

Finalmente, se han formulado otras dos críticas contra el conductismo filosófico. Como muchos filósofos creen que estas críticas se aplican por igual a todas las formas de fisicismo, se mencionarán aquí y no se repetirán en detalle más adelante. Pero debe recordar que, si tienen éxito, se aplican a las otras formas de fisicismo enumeradas a continuación. Por un lado, el conductismo filosófico parece implicar alguna forma de determinismo y una negación de la libertad libertaria de la voluntad. En el próximo capítulo investigaremos cuestiones de libertad y determinismo, pero para aquellos que piensan que la libertad libertaria es verdadera y el determinismo es falso, esto contará contra el conductismo filosófico.

En segundo lugar, el conductismo filosófico (junto con otras versiones del fisicismo) parece implicar una negación de un yo unificado en un punto en el tiempo y un yo perdurable que permanece literalmente igual a través del cambio. Este punto se desarrollará más detalladamente en el capítulo catorce, pero por ahora debe notarse que si el fisicismo implica, de hecho, una negación de un yo unificado y duradero y si hay una buena razón para creer en tal yo, entonces esto Plantea una dificultad para el fisicalismo en cualquier forma. Estos dos últimos puntos ilustran el hecho de que muchos filósofos han visto una conexión íntima entre la filosofía de la mente y el debate dualista-fisicista, por un lado, y los problemas de libertad y determinismo y de identidad personal, por el otro.

2.2 TEORÍA DE IDENTIDAD DE TIPO TIPO (HARDWARE VIEW # 1)

Para comprender la **teoría de la identidad de tipo de tipo,** es importante tener en cuenta la diferencia entre un tipo y un token (ver cap. 10). Un **tipo** es un tipo de cosa general que puede estar en más de un lugar al mismo tiempo o en el mismo lugar en diferentes momentos interrumpidos. Cuando el dolor se considera como un tipo, se lo ve como un tipo general de estado que puede estar en diferentes organismos al mismo tiempo o en el mismo organismo en diferentes momentos. Por el contrario, un **token** es una instancia individual, particular de un tipo. Una ficha de dolor es una instancia específica del tipo general de estado conocido como estado de tipo de dolor.

Los defensores de la teoría de la identidad de tipo de tipo afirman que cada tipo de estado mental (por ejemplo, un estado de tipo de dolor o un tipo de estado en el que uno piensa que 2 + 2 = 4) es idéntico a (lo mismo que) a Cierto estado de tipo cerebral, digamos un cierto patrón de neuronas que disparan. Por lo tanto, esta posición se denomina **vista de hardware** porque los tipos de estados mentales son idénticos a los tipos de cosas físicas o "hardware" en el cerebro y el sistema nervioso central.

En segundo lugar, los defensores de este punto de vista afirman que la identidad entre un tipo de estado mental y físico es una identidad contingente (véase el capítulo 9). En el conductismo filosófico, el término *dolor.*es idéntico a algún término que expresa una tendencia a participar en algún comportamiento manifiesto, y la identidad es analítica o verdadera en virtud del significado de los términos utilizados en la declaración de identidad. En contraste, una declaración de identidad contingente es aquella que usa dos términos con significados diferentes, pero que, sin embargo, se refieren a lo mismo como un hecho contingente. Por ejemplo, en la declaración "La estrella de la tarde es idéntica a la estrella de la mañana" o "El calor es idéntico al movimiento de las moléculas", los términos en las declaraciones no significan lo mismo, pero se refieren (supuestamente) a la misma cosa. El Evening Star podría haber resultado ser un planeta diferente al de Morning Star, pero como un hecho contingente, un descubrimiento empírico mostró

que los dos términos "the Evening Star" y "Morning Star" se refieren a lo mismo : Venus.

De la misma manera, los términos que se refieren a estados mentales no significan lo mismo que los términos que se refieren a estados cerebrales, pero como un hecho contingente, los descubrimientos científicos (supuestamente) han demostrado que ambos términos se refieren a lo mismo: un estado neurofisiológico En el cerebro y en el sistema nervioso central. El término *dolor se* refiere a lo que sea en un organismo que causa el comportamiento del dolor y, como cuestión de hecho empírico, ahora sabemos que es un estado del cerebro al que se refiere el *dolor*según esta posición. UT Place, Herbert Feigl y JJC Smart son filósofos que han sido defensores de la tesis de identidad de tipo.

Al igual que con el conductismo filosófico, se han formulado una serie de críticas severas contra la teoría de la identidad de tipo. Primero, los tipos de estados cerebrales y los tipos de estados mentales parecen tener propiedades muy diferentes y, por lo tanto, no pueden ser idénticos entre sí. En este sentido, Roderick Chisholm ha hecho la siguiente observación:

> Consideremos una declaración de identidad psicofísica en particular: la declaración, digamos, que pensar en unicornios es lo mismo que tener fibras Q que vibran de manera N. No se puede *entender* tal declaración, por supuesto, a menos que se pueda captar o concebir Propiedad o propiedades a las que se hace referencia. . . . En la medida en que podamos entender la afirmación en cuestión, podemos *ver* que las dos propiedades mencionadas no son la misma propiedad, al igual que podemos ver que la propiedad de creer que todos los hombres son mortales es diferente de la de preguntarse si hay Es la vida en el espacio exterior. Se ha sostenido, no implausiblemente, que negar la validez de tales ideas racionales es socavar la posibilidad de todo tipo de razonamiento.[49]

En el capítulo once analizamos algunas de las diferencias entre los estados mentales y los estados físicos. Los estados mentales se caracterizan esencialmente por sus cualidades subjetivas, privadas, internas y de primera persona (por ejemplo, un dolor se caracteriza esencialmente por su calidad sentida, una conciencia de rojo por ser un modo subjetivo de experiencia, un

pensamiento por su contenido interno que puede estar en relaciones lógicas con otros pensamientos), por intencionalidad y así sucesivamente. Por el contrario, los estados cerebrales no tienen tales características, sino que poseen varias propiedades físicas y químicas. Por eso no pueden ser idénticos.

Como una explicación adicional de este punto, Saul Kripke ha señalado que los dolores, por ejemplo, no solo se caracterizan por su cualidad subjetiva y consciente, sino que tienen esta cualidad sentida como parte de su esencia. En cada mundo posible, algo contará como un dolor si y solo si posee este tipo de calidad sentida. Pero ningún estado cerebral o comportamiento corporal tiene esta calidad sentida como parte de su esencia. Además, incluso si la vida después de la muerte es falsa, seguramente es posible. De hecho, es posible que una persona sin cuerpo exista y piense, tenga ciertos sentimientos, creencias, deseos, etc. Pero difícilmente tiene sentido hablar de un estado cerebral que podría existir en un modo de existencia inmaterial e incorpóreo. Así, los estados mentales y los estados cerebrales no pueden ser lo mismo.

Una segunda crítica a veces se llama el problema de **la realización múltiple** . Tome un supuesto estado mental como un estado de tipo de dolor y llame a este tipo de estado MS_1 . De acuerdo con la teoría de la identidad de tipo, este tipo de estado es idéntico a cierto tipo de cerebro y estado nervioso central, BS_1 , en el cuerpo humano. Pero ahora surge un problema. Es de suponer que los perros, los marcianos y una gran cantidad de otras criaturas pueden sentir dolor, es decir, pueden estar en el tipo de estado que hemos llamado MS_1 . Pero estas criaturas no pueden estar en BS_1 Porque tienen diferentes estados de hardware compuestos de diferentes patrones de cosas físicas. Supongamos que un marciano no estuviera compuesto de sustancias químicas basadas en carbono sino de otros componentes físicos. Entonces, el marciano podría estar en ciertos tipos de estados cerebrales, digamos BS_2 , pero no BS_1 , que hace referencia a los materiales que constituyen a los humanos cuando tienen dolor pero que no son parte de la constitución marciana. Pero dado que un estado de tipo de dolor, MS_1 , es idéntico a (no es más ni menos que) BS_1 , y como los

marcianos no pueden estar en BS_1, es imposible que los marcianos (o los perros y otras criaturas) tengan dolor. .

Algo ha ido mal aquí y el dualista tiene una solución al problema. Para los dualistas, los marcianos pueden sentir dolor al igual que los humanos, aunque cada uno tenga diferentes tipos de estados cerebrales, porque los dolores no son idénticos a los estados cerebrales, sino a estados esencialmente caracterizados por su calidad consciente. El funcionalismo y la teoría de la identidad token-token son dos respuestas fisicistas a este problema, que veremos más adelante.

Un tercer problema con la tesis de identidad de tipo es el siguiente: la ciencia no puede demostrar que deberíamos preferir la opinión de que los tipos de estados cerebrales son idénticos a los tipos de estados mentales, a diferencia de la opinión de que los dos estados están simplemente correlacionados entre sí o establecer relaciones de causa-efecto entre sí, aunque los dos tipos de estados no sean idénticos. Estos dos puntos de vista: los estados de tipo mental y cerebral son idénticos frente a los estados de tipo mental y el cerebro son diferentes pero correlacionados, son empíricamente equivalentes. Cada vista es consistente con el mismo conjunto de observaciones científicas. A la luz de los problemas con la vista de identidad de tipo de tipo, la opción de correlación debería ser la preferida. Además, para establecer tales correlaciones, el científico debe confiar en informes en primera persona sobre lo que está sucediendo en privado.

2.3 TEORÍA DE LA IDENTIDAD DE TOKEN-TOKEN (HARDWARE VIEW # 2)

Para comprender la **teoría de la identidad token-token,** recuerde el problema de la realización múltiple. Los marcianos, por ejemplo, podrían sentir dolor aunque no pudieran estar en un tipo de estado cerebral posible para los humanos. La solución dualista a este problema se señaló anteriormente. Pero los defensores de la tesis de identidad también tienen una respuesta: en lugar de abandonar la tesis de identidad per se, se debe modificar la tesis de identidad de tipo y abarcar la tesis de identidad token-token.

De acuerdo con la teoría de la identidad token-token, no hay un conjunto de condiciones generales que puedan darse para identificar un *tipo general* de estado mental con un *tipo general* de estado cerebral. Ya que hemos tomado el fisicismo reductivo para exigir que se establezcan condiciones generales para identificar estados mentales con estados físicos, entonces la vista token-token no es reductiva en este sentido. Pero en otro sentido, la vista *es*reductivo Si bien los defensores de la opinión rechazan la identificación de los tipos de estado mental y los tipos de estado físico, aceptan sin embargo el hecho de que para cualquier instancia específica de un estado mental, ese mismo estado será, de hecho, idéntico a (y en este sentido, reducible a) alguna instancia específica de un estado físico. Las fichas de estado mental individuales son siempre idénticas a las fichas de estado físico individuales, incluso si no se pueden establecer condiciones generales para identificar tipos de estado mental con tipos de estado físico.

Por ejemplo, aunque el estado mental general llamado estado de tipo de dolor no puede identificarse con un tipo de estado cerebral general: los marcianos, los humanos y los perros pueden estar en ese tipo de estado mental mientras se encuentran en tipos de estado cerebral muy diferentes, todavía es cierto que por cualquier dolor específico que sufra un humano (marciano, perro), ese dolor individual será idéntico a un estado cerebral específico e individual. Cada token de un estado mental es idéntico a un token de un estado cerebral, aunque no se puede establecer una identidad

entre los tipos de estados mentales y cerebrales. Un defensor contemporáneo de la teoría de la identidad token-token es Cynthia Macdonald.

La teoría de la identidad token-token parece resolver al menos parte del problema surgido en el ejemplo del dolor marciano. Un tipo general de estado mental conocido como estar en dolor no es idéntico a un estado general de tipo cerebral, por ejemplo, BS_1 presente en humanos. Por lo tanto, los marcianos, los perros y los seres humanos podrían estar en diferentes tipos de estados cerebrales y aún estar en el tipo de estado que llamaríamos un estado de tipo de dolor. Esto podría ser cierto aunque cada instancia individual de dolor sea idéntica a una ficha de estado cerebral específico en el marciano, humano o perro.

A pesar de esto, sin embargo, la teoría de la identidad token-token ha sido objeto de varias críticas. Además del problema de la realización múltiple, todas las críticas formuladas contra la tesis de tipo de identidad de tipo se aplican a la tesis de identidad de token-token: (1) Para cualquier dolor específico, ese mismo dolor tiene propiedades que no son ciertas en ningún estado del cerebro, incluyendo el una instancia al lado de la ficha de dolor. (2) Es posible que el estado mental en cuestión (un dolor específico, un pensamiento, etc.) pudiera haberse obtenido en un estado sin cuerpo, pero lo mismo no es cierto para ningún estado físico individual. (3) Existe el problema de justificar la preferencia de identidad sobre la correlación.

Sin embargo, hay un problema adicional con la tesis token-token que es único: ¿qué es lo que le da unidad a la clase de todos los dolores individuales? ¿De qué se trata todo símbolo de dolor que los coloca en la clase de dolores y no en, digamos, la clase de olores, sentimientos de amor o alguna otra clase? El dualista diría que todas las señales de dolor son miembros del tipo conocido como dolor porque cada dolor individual posee algo en común que es la esencia de cada dolor: un tipo específico de sentimiento consciente. Pero obviamente, este movimiento no está disponible para el teórico de identidad token-token.

Si dos personas se encuentran en el mismo tipo de estado mental (p. Ej., Cada una tiene dolor) pero se encuentran en diferentes estados neurofisiológicos, entonces, ¿qué hay en esos diferentes estados neurofisiológicos que las convierten en un símbolo del mismo estado mental? Hemos visto que no puede ser la posesión de la misma calidad

sentida. Tampoco puede ser la posesión de las mismas características neurofisiológicas porque son diferentes en el caso que estamos considerando.

Algunos defensores del físicoismo de la identidad simbólica combinan esta visión de los eventos mentales individuales con una visión funcionalista de los tipos de eventos mentales. El funcionalismo se describirá en breve. Pero por ahora, la idea es, más o menos, que una clase mental, como un evento de tipo de dolor, es un tipo de función caracterizada por ciertas entradas (por ejemplo, estar pegado con un alfiler) y ciertas salidas (por ejemplo, gritar "¡Ouch! "Y sintiendo autocompasión). Los únicos eventos que pueden desempeñar el papel funcional son los eventos cerebrales individuales.

Desafortunadamente, este movimiento no resuelve adecuadamente el problema de la unidad de las clases mentales. ¿Por qué? Debido a que la esencia de un estado individual debe estar constituida por las características intrínsecas a él (su calidad de fieltro interno o sus características físicas internas) y no por las relaciones externas que sostiene con otras cosas (es causada por un pinchazo y su causante). comportamiento). Algo (como un dolor) no puede relacionarse con otra cosa (comportamiento) a menos que primero exista y tenga ciertas características internas (la cualidad sentida que constituye su naturaleza interna). Además, la conexión entre un estado mental interno y entradas y salidas corporales es contingente. Seguramente Dios podría haber creado a los marcianos de tal manera que después de estar atrapados con un alfiler y antes de hacer una mueca y decir "¡Ay!", No experimentan dolor sino un estado mental de placer. El problema de la unidad de tokens de estado mental dentro de un tipo de estado mental es un problema serio para la tesis de identidad token-token. Por lo tanto, es más razonable sostener que todos los eventos de dolor son miembros del tipo "ser un dolor" debido a una característica intrínseca a cada evento, su daño, en lugar de deberse a características tales como roles funcionales que son extrínsecos a cada evento en el tipo

2.4 FUNCIONALISMO (LA VISTA DEL SOFTWARE)

Nuestros comentarios finales sobre la tesis de identidad token-token proporcionan una buena transición hacia una versión moderna muy popular del fisicismo conocida como **funcionalismo** . Existen diferentes formas de funcionalismo, pero todas tienen en común el hecho de que modelan estados mentales en este sentido: los estados mentales son estados funcionales de los organismos. Una versión popular del funcionalismo es una expresión de lo que se llama **inteligencia artificial fuerte.**Modelos de lo mental: la mente es fundamentalmente un programa informático. Podemos describir las computadoras de acuerdo a su hardware o software. Cuando describimos hardware, hacemos referencia a las cosas físicas o componentes que conforman una computadora. Esto es similar a lo que hacen los defensores de ambas formas de tesis de identidad cuando describen estados mentales. También podemos usar una analogía con una computadora con una **vista de software** haciendo referencia a las diferentes entradas, salidas y otras características del programa que la computadora usa para operar. Esto es análogo a lo que hacen algunos defensores del funcionalismo con los estados mentales.

Para el funcionalista, un estado mental puede describirse exhaustivamente en términos de entradas sensoriales, salidas de comportamiento y otros estados "internos". La característica esencial de cualquier tipo de estado mental es el conjunto de relaciones causales que tiene con los aportes ambientales del cuerpo, otros tipos de estados "mentales" relacionados con el estado en cuestión y los resultados entendidos como conductas corporales. Por ejemplo, el estado mental de estar en el dolor podría definirse como el estado que desempeña el siguiente papel funcional que podemos llamar rol causal *R:*El estado es causado por cierto daño tisular como resultado de un pinchazo o alguna otra entrada y eso, a su vez, hace que la persona sienta autocompasión, desee ayuda y empatía, y grite "¡Ouch!" Mientras hace una mueca y buscando ayuda. Un organismo tiene dolor si y solo si está en un estado caracterizado por el papel causal *R de* acuerdo con el funcionalismo. En sentido estricto, el funcionalismo es coherente con el dualismo porque se podría afirmar que el estado que cumple el rol causal *R*(p.

ej., el estado causado por un pinchazo, que causa sentimientos de autocompasión y un deseo de ayuda, y que hace que uno grite "¡Ouch!") es un estado mental irreduciblemente caracterizado internamente por el sentimiento consciente esencial para un dolor. Pero la mayoría de los funcionalistas son físicos y afirman que los estados que cumplen con el papel causal *R* son estados neurofisiológicos del cerebro.

Tenga en cuenta cuidadosamente que los rasgos definitorios de un estado mental (dolores, pensamientos u otros) no son las cualidades internas, privadas y conscientes de los propios estados conocidos a través de la conciencia introspectiva en primera persona. Más bien, los rasgos que definen un estado mental son las relaciones causales que se obtienen entre ciertas aportaciones corporales, ciertas producciones corporales y otros estados "mentales". Debe quedar claro por qué una forma de explicar el funcionalismo es un enfoque de inteligencia artificial para lo mental. Para que una computadora pueda "leer matemáticas y poder agregar", la computadora debe poder recibir cierta entrada ("2", "+", "2", "="), producir ciertas salidas ("4 "Se imprime en una pantalla) y avanza a otros estados internos (está listo para imprimir" 8 "si ingresa el comando para multiplicar el nuevo total por 2).

Para los funcionalistas, los términos mentales como *dolor* obtienen su significado principalmente del papel que desempeña el término *dolor* en una teoría de tercera persona utilizada para describir y explicar el comportamiento de los demás. Por lo tanto, utilizamos el término *dolor* como parte de nuestra teoría de por qué otros gritan "¡Ay!" Después de que se queden atascados con un alfiler. Atribuimos ciertos estados a otros para explicar su comportamiento, entre otras cosas. David Lewis y Hilary Putnam son dos funcionalistas prominentes.

Al igual que con las otras teorías fisicistas, se han formulado varias críticas sustantivas contra el funcionalismo. La primera objeción se centra en el hecho de que los funcionalistas hacen que las características definitorias de un estado mental sean las relaciones causales de entrada y salida para el organismo y no los rasgos internos del estado que se conocen directamente a través de la conciencia introspectiva.

Una forma estándar de ilustrar esta primera objeción es a través de lo que se llama el problema de **los qualia invertidos** (*qualia* es plural para *quale, lo* que significa una cualidad experiencial específica, por ejemplo, cómo es

experimentar enrojecimiento o azul). Considera a dos personas, Jones y Smith, que entran en una habitación, escanean con sus ojos, clasifican los objetos rojos del resto, señalan los objetos rojos y dicen: "Los rojos están aquí". El funcionalismo, Jones y Smith se encuentran en el mismo estado mental, a saber, el estado de ser consciente del enrojecimiento.

Sin embargo, es metafísicamente posible que Smith tenga un color normal, pero Jones tiene una conciencia de color invertida: Jones tiene una conciencia del azul cada vez que Smith y todos los demás sienten el rojo y viceversa. En este caso, Smith estaría clasificando objetos rojos de todo lo demás en función de su estado mental de sentir enrojecimiento, pero Jones lo haría en función de su estado mental de percepción de azul. Los funcionalistas afirman que Jones y Smith están en el mismo estado mental porque ambos están en ese estado causado por ciertas entradas (escaneando la habitación) y eso produce ciertas salidas (clasificando los objetos rojos de los otros más la creencia de que la palabra *rojo se* aplica a estos objetos). Pero Jones y Smith *no lo*son.en el mismo estado mental, si los estados mentales se caracterizan por su naturaleza interna: Jones es consciente de que es azul; Smith es consciente de enrojecimiento. Jones y Smith funcionan de la misma manera basados en estados mentales muy diferentes. Dado que dos estados mentales diferentes son consistentes con los mismos estados funcionales, los últimos no pueden identificarse con los primeros.

Una segunda objeción relacionada con el funcionalismo se llama el problema de los **qualia ausentes** . De acuerdo con el funcionalismo, si las máquinas inconscientes como las computadoras o los robots son capaces de imitar la conciencia incorporando el estado funcional correcto, entonces, de hecho, están en ese estado mental. Pero esto parece mal. Incluso si un robot se puede configurar para hacer una mueca, grite "¡Ouch!" Y así sucesivamente después de estar atascado con un alfiler, el robot todavía no estaría en el estado de dolor porque la propiedad consciente específica del dolor estaría ausente.

Otro ejemplo famoso de este problema se ha utilizado para mostrar que los relatos funcionalistas de estados mentales como los pensamientos y los significados de comprensión no tienen éxito porque tratan a tales estados como nada más ni menos que estados funcionales como los de una computadora. El ejemplo proviene de John Searle y se conoce como la **sala china** :

Imagina que estás encerrado en una habitación, y en esta habitación hay varias canastas llenas de símbolos chinos. Imagina que tú (como yo) no entiendes una palabra de chino, pero que te dan un libro de reglas en inglés para manipular los símbolos chinos. Las reglas especifican las manipulaciones de los símbolos puramente formalmente, en términos de su sintaxis, no de su semántica. Así que la regla podría decir: "Saque una garabatea de la canasta número uno y colóquela junto a un signo de garabatear garabatos de la canasta número dos". Ahora suponga que otros símbolos chinos pasan a la sala, y que usted es Dadas otras reglas para devolver símbolos chinos fuera de la habitación. Supongamos que las personas que se encuentran fuera de la sala llaman a los símbolos que pasan fuera de la sala, y los símbolos que usted pasa fuera de la sala se llaman "respuestas a las preguntas". ”Supongamos, además, que los programadores son tan buenos en el diseño de los programas y que usted es tan bueno en la manipulación de los símbolos, que muy pronto sus respuestas serán indistinguibles de las de un hablante chino nativo. Allí estás encerrado en tu habitación, mezclando tus símbolos chinos y repartiendo símbolos chinos en respuesta a los símbolos chinos entrantes. . . . Ahora el punto de la historia es simplemente este: en virtud de la implementación de un programa de computadora formal desde el punto de vista de un observador externo, usted se comporta exactamente como si entendiera chino, pero de todos modos no entiende una palabra de chino. . Allí estás encerrado en tu habitación, mezclando tus símbolos chinos y repartiendo símbolos chinos en respuesta a los símbolos chinos entrantes. . . . Ahora el punto de la historia es simplemente este: en virtud de la implementación de un programa de computadora formal desde el punto de vista de un observador externo, usted se comporta exactamente como si entendiera chino, pero de todos modos no entiende una palabra de chino. . Allí estás encerrado en tu habitación, mezclando tus símbolos chinos y repartiendo símbolos chinos en respuesta a los símbolos chinos entrantes. . . . Ahora el punto de la historia es simplemente este: en virtud de la implementación de un programa de computadora formal desde el punto de vista de un

> observador externo, usted se comporta exactamente como si entendiera chino, pero de todos modos no entiende una palabra de chino. .[50]

La sala china con la persona en el interior simularía una computadora a una persona externa y representa una descripción funcionalista de estados mentales como pensar y comprender el significado. Para una persona que está afuera, la sala recibe información y da salida de manera que parece que la sala entiende el chino. Pero, por supuesto, todo lo que hace la habitación es imitar la comprensión mental, no la posee. Las computadoras son como la sala china. Imitan operaciones mentales, pero en realidad no las ejemplifican.

Tercero, los funcionalistas tienen dificultades para explicar la unidad de una clase de estados mentales. Surgimos este tipo de objeción en relación con la teoría de la identidad token-token. Considere la clase de todos los dolores de un tipo específico. La unidad de esa clase, lo que hace que todos los dolores sean miembros de esa clase parece ser algo interno para cada miembro: el hecho de que todos tienen la misma naturaleza interna, el mismo sentimiento subjetivo cualitativo. No parece que cada dolor fuera causado por el mismo tipo de entrada (por ejemplo, un pinchazo), que cada dolor causó el mismo tipo de salida (por ejemplo, "¡Ouch!") Y otros estados "mentales" (por ejemplo, una deseo de compasión). Estas relaciones causales están relacionadas externamente con los propios dolores. Están eventualmente conectados con dolores, podría haber dolores sin estas conexiones causales. Y las relaciones causales podrían estar interconectadas con otros estados mentales como las sensaciones de placer. Dios podría habernos hecho de tal manera que experimentemos placer después de estar atrapados con un alfiler y antes de hacer una mueca y gritar "¡Ay!" Por lo tanto, estas conexiones causales no constituyen la esencia de los dolores. En general, la esencia de un estado mental es su naturaleza mental interna, no las relaciones causales externas que el estado sostiene a las entradas, salidas y otros estados "mentales" corporales.

2.5 MATERIALISMO ELIMINATIVO

La última forma de fisicismo a considerar es, quizás, la más radical y se llama **materialismo eliminativo** . Para entenderlo, primero debemos recordar un punto hecho en el capítulo nueve sobre el reemplazo de la teoría en la historia de la ciencia. A veces, una nueva teoría reemplaza a otra teoría, ya que la teoría del oxígeno reemplazó a la teoría del flogisto. En casos como estos, la teoría reemplazada se abandona y ya no se cree que existan las entidades postuladas como reales en la teoría. Varias entidades que alguna vez se pensó que existían ya no se toman como reales: el éter, el flogisto y el calórico. Estas entidades han sido eliminadas en favor de nuevas entidades postuladas por los defensores de las teorías que reemplazan a las antiguas.

Ahora, los defensores del materialismo eliminativo creen que los términos que parecen referirse a estados mentales (*dolor,* "una creencia de que *P* ") son como los términos *flogisto* y *éter.* Formaban parte de una teoría inadecuada que debería abandonarse en favor de una teoría mejor. La teoría inadecuada a veces se llama **psicología popular.**Y la mejor teoría es la que proviene de la neurofisiología. Desde este punto de vista, la psicología popular es una teoría que utiliza términos que se refieren a estados mentales para ofrecer explicaciones de sentido común para el comportamiento de las personas (y ciertos animales). Aquí hay algunas generalizaciones de sentido común de la psicología popular que usan tales términos mentales: Las personas con dolor tienden a hacer una mueca. Las personas que sienten sed tienden a querer beber líquidos. Considere la primera oración. Esta oración es parte de una teoría que explica el comportamiento de las personas. Si preguntamos por qué María acaba de hacer una mueca, podemos explicar esto diciendo que todas las personas que sienten dolor tienden a hacer una mueca, María está en un estado mental conocido como experiencia de dolor y, por lo tanto, María está haciendo una mueca.

Desafortunadamente, argumentan los materialistas eliminadores, ahora sabemos que los estados que hacen que Mary haga una mueca y, de hecho, no existen todos los supuestos estados mentales postulados en la psicología popular. En cambio, lo que hace que Mary haga una mueca es que tales y tales fibras C vibran de cierta manera en Mary. En general, la psicología

popular es falsa, y su concepción de lo mental debería ser abandonada y reemplazada por una teoría mejor que utilice solo términos que se refieran a estados físicos. Los materialistas eliminadores no creen que los estados mentales deban reducirse a estados cerebrales más de lo que los científicos creen que el flogisto debería reducirse a oxígeno. No hay estados mentales en absoluto, nadie ha estado nunca en un estado mental de dolor, de tener un pensamiento o creencia, o sentir algo.

La principal crítica del materialismo eliminativo se centra en el hecho de que es simplemente obvio a través de la conciencia introspectiva de nuestras propias vidas conscientes que los estados mentales como pensamientos, dolores y deseos existen y tienen la naturaleza que se nos presentan en tales actos introspectivos. El materialismo eliminador niega este hecho y, por lo tanto, debe ser rechazado. De hecho, el materialismo eliminativo tiene una imagen equivocada de la vida mental y los términos que usamos para describirla. Por un lado, el foco principal del problema de la mente y el cuerpo son los estados mentales (p. Ej., Dolores), no los términos mentales (p. Ej., *Dolor*) que usamos para hablar de ellos. Así, incluso si concedemos que nuestro uso del término *dolor*Deriva de la psicología popular, el dolor en sí no. El dolor en sí no es parte de una teoría, sino que es un evento mental con cierto sentimiento característico que se nos ofrece en actos de autoconciencia. Es difícil ver cómo cualquier avance en el conocimiento científico podría ser lo menos relevante para la cuestión de si somos o no directamente conscientes de los dolores, deseos y demás.

Además, podría argumentarse que los términos mentales como el término *dolor* no son principalmente términos que desempeñan un papel en una teoría de tercera persona (psicología popular) que intenta explicar primero el comportamiento de los demás y, por extensión, el propio comportamiento. Más bien, el *dolor* es principalmente un término que usamos para informar a otros la experiencia que estamos teniendo, y el *dolor* se define aparentemente por nuestro propio conocimiento del dolor en sí. Dado que "dolor" es principalmente un término usado para informar algo y no para explicar nada, es difícil ver cómo una teoría explicativa (p. Ej., La teoría neurofisiológica) podría reemplazarlo, ya que los términos mentales básicos no son principalmente o términos usados en explicacion Y cuando lo hacemos, de hecho, usamos el *dolor*.Para explicar el comportamiento de los demás, les atribuimos un estado mental interno análogo al que sentimos

cuando tenemos dolor. Hablando estrictamente, este uso del *dolor* para explicar el comportamiento de otros es complementario a las explicaciones neurofisiológicas de ese comportamiento, ya que ambos podrían ser descripciones verdaderas de diferentes aspectos de lo que sucede cuando alguien tiene dolor. En tales casos, un estado de dolor mental se ejemplifica en el alma de la persona y un cierto estado del cerebro se ejemplifica en el cuerpo de la persona.

Cerramos esta encuesta de estrategias físicas con una declaración de John Searle:

> Anteriormente, los materialistas argumentaron que no existen fenómenos mentales separados, ya que los fenómenos mentales *son idénticos* a los estados cerebrales. Los materialistas más recientes argumentan que no hay cosas tales como fenómenos mentales separados porque no *son idénticos* a los estados del cerebro. Encuentro este patrón muy revelador, y lo que revela es una necesidad de deshacerse de los fenómenos mentales a cualquier costo.[51]

3 EL PRINCIPAL CONDUCCIÓN INTELECTUAL DETRÁS DEL FÍSICA

¿Qué hay detrás de este impulso de deshacerse de los fenómenos mentales? Este tema ya se ha tratado en la introducción del capítulo, pero concluiremos este capítulo con algunas observaciones más sobre esta pregunta. Se ofrecen tres tipos generales de razones para el fisicalismo frente al dualismo. Primero, se argumenta que cuando se examinan los detalles de las propias posiciones, alguna versión del fisicismo es simplemente más plausible que las versiones del dualismo. Por ejemplo, los tratamientos dualistas del dolor no son tan razonables como algunas versiones del fisicismo, dado lo que realmente sabemos sobre el dolor. Dado que el objetivo principal de este y el capítulo anterior fue presentar estas diferentes posiciones, dejamos a los lectores examinarlas de nuevo y juzgar por sí mismos cuál es la más razonable dado lo razonable que es creer acerca de los dolores, pensamientos,

En segundo lugar, hay argumentos filosóficos generales contra el dualismo o en favor del fisicismo. Dos de estos se mencionaron brevemente en el capítulo once: el problema para el dualismo de cómo y dónde tiene lugar la interacción entre la mente y el cuerpo y el uso de la navaja de Ockham para plantear consideraciones de simplicidad a favor del fisicismo, por lo que no repetiremos nuestra discusión aquí. . Hay otros dos argumentos filosóficos importantes contra el dualismo: el problema de muchas mentes y el problema de otras mentes. Echemos un vistazo a estos en orden.

El **problema de muchas mentes** es el siguiente: si el dualismo es verdadero y la mente y el cuerpo son diferentes, entonces ¿por qué esperaríamos que hubiera solo una mente unida a un cuerpo? Cuando nos encontramos con una persona, ¿cómo podríamos saber que el cuerpo que teníamos ante nosotros tenía solo una mente en lugar de diecisiete? Dado que el dualismo no puede descartar la posibilidad de muchas mentes, el dualismo conduce al escepticismo sobre nuestro conocimiento de cuántas mentes tienen otras, y por lo tanto, debe ser rechazado.

Se pueden dar cuatro respuestas a este problema. Primero, dado que el dualismo permite la posibilidad de muchas mentes en un cuerpo, y dado que tal estado ocurre realmente en casos de posesión demoníaca, entonces la concesión dualista de esta posibilidad es una virtud, no un vicio. En segundo lugar, como vimos en el capítulo cuatro, por el simple hecho de que una posición hace que el escepticismo sea lógicamente posible, no se sigue que el escepticismo sea razonable o que no tengamos conocimiento en el área en cuestión. Si bien no podemos descartar la posibilidad de muchas mentes de manera a priori, sin embargo, en base a la experiencia inductiva con nuestra propia conciencia y las vidas de los demás, tenemos derecho a afirmar que otra persona solo tiene una mente unida a un cuerpo, a menos que haya Evidencia (por ejemplo, en casos de posesión de demonios) de lo contrario. Tercero, Si alguna versión del dualismo de sustancias en la tradición de Aristóteles o de Aquino es correcta, entonces el alma (tal vez utilizando moléculas de ADN) es lo que hace al cuerpo y le da al cuerpo su naturaleza (por ejemplo, su cuerpo es humano porque está informado por un alma humana). El alma proporciona la forma o esencia del cuerpo; El cuerpo depende del alma para su existencia y no al revés. Esta conexión íntima entre un alma y un cuerpo nos da un modelo que justifica la expectativa de que solo habrá un alma que sea dueña de un cuerpo. En los casos de posesión de demonios, el demonio no proporciona la esencia del cuerpo, sino que simplemente lo habita. Finalmente, los físicos tienen sus propios problemas que explican la unidad de la conciencia en un punto en el tiempo y la unidad de la conciencia a través del cambio.*eventos* y por lo general eludir cuestiones sobre la metafísica de la sustancia. Este punto se desarrollará más completamente en el capítulo catorce.

El **problema de otras mentes** es el siguiente: si el dualismo es verdadero, nunca podemos saber que otras personas tienen estados mentales porque esos estados son entidades mentales privadas a las que no tenemos acceso directo. En este sentido, el dualismo implica escepticismo de dos maneras: nos deja escépticos en cuanto a si existen o no otras mentes en primer lugar, e incluso si lo hacen, nos deja escépticos en cuanto a cómo son los estados mentales de otras personas. Tal vez hayan invertido qualia en comparación con mí: sienten enrojecimiento y alegría cuando percibo el color azul y el dolor y viceversa. Si el dualismo es verdadero nunca podríamos saberlo.

El problema dualista de otras mentes se ha exagerado

enormemente. Nuestra respuesta a este problema es similar a lo que se dijo con respecto al problema de muchas mentes. Primero, el dualismo implica, de hecho, lo siguiente: a partir de lo que sabemos sobre el cerebro, el sistema nervioso y el comportamiento de una persona, no podemos deducir lógicamente sus estados mentales. Pero, nuevamente, lejos de ser un vicio, esta implicación parece ser la forma en que las cosas son realmente. Incluso los niños pequeños ocasionalmente se preguntan si pueden sentir los colores de una manera diferente a los demás. En general, de hecho , *es* lógicamente posible que una persona esté en un tipo de estado mental y que otra persona esté en un tipo diferente de estado mental, aunque sus estados físicos sean los mismos.

Segundo, la posibilidad lógica que acabamos de mencionar no implica escepticismo sobre otras mentes. No sabemos algo solo si es lógicamente imposible que estemos equivocados al respecto. Hay muchos puntos de vista dualistas en cuanto a cómo conocemos otras mentes; por ejemplo, postulamos que los demás sienten dolor cuando los observamos pegados con un alfiler y haciendo muecas como una simple inferencia a la mejor explicación de estos hechos o en base a una analogía con lo que sabemos que estaríamos experimentando en una situación similar. Pero independientemente de cómo explicamos nuestro conocimiento de otras mentes, de hecho, tenemos tal conocimiento, y la mera posibilidad lógica de que estamos equivocados acerca de los estados mentales de otra persona no es suficiente para justificar el escepticismo.

Desde nuestro punto de vista, la verdadera fuerza impulsora intelectual detrás del fisicalismo moderno no es su argumento filosófico y contra el dualismo, sino un compromiso cultural con el naturalismo y el cientificismo. Como señala Lynne Rudder Baker, “el fisicismo es el producto de una afirmación acerca de la ciencia junto con una concepción particular de la ciencia. La afirmación es que la ciencia es el árbitro exclusivo de la realidad. . . . Desde este punto de vista, el conocimiento científico es exhaustivo ”[.52]

Si el mundo físico espacial de los objetos estudiados por la ciencia es todo lo que hay, y si la ciencia es lo mejor o, quizás, la única forma racional de recopilar creencias sobre el mundo que nos rodea, entonces, según la mayoría de los físicos, el dualismo debe ser falso . ¿Por qué? Porque la existencia de

estados mentales o almas inmateriales amenaza la unidad de la ciencia, especialmente la adecuación de la química y la física, para explicar toda la realidad. Así el naturalismo y el cientificismo serían falsos.

Varias supuestas objeciones científicas han sido planteadas contra el dualismo. En realidad, estas objeciones no provienen de la ciencia en sí, sino de lo que algunos filósofos nos dicen que la ciencia debe decir. Primero, algunos han argumentado que las entidades mentales son sencillamente metafísicamente extrañas y extravagantes. Pero, ¿a quién? El alma se siente como en casa en una cosmovisión teísta porque tal perspectiva considera que la mente es más fundamental que la materia. El alma es extraña solo si ya presuponen el naturalismo y el cientificismo.

Segundo, otros han argumentado que si los estados mentales existen y pueden hacer que sucedan cosas en el mundo, esto viola el hecho de que el universo físico está "cerrado causalmente", es decir, cualquier evento que ocurra es únicamente el producto de otros factores físicos. Eso es suficiente para causarlo. No hay influencias causales en los eventos físicos además de otros eventos físicos. A veces, este problema se plantea en términos de la primera ley de la termodinámica, también llamada principio de conservación de la energía. Este principio establece que la cantidad de energía en un sistema cerrado permanece constante. Pero si hay interacción causal entre lo mental y lo físico, entonces ciertos efectos físicos no son únicamente el producto de otros factores físicos y la energía es introducida en el sistema por la causalidad mental, violando este principio.

Los dualistas han ofrecido una serie de respuestas a esta objeción. Primero, esta objeción, si es correcta, elimina la libertad libertaria de la voluntad, y si tal libertad existe, entonces la objeción falla (ver cap. 13). En segundo lugar, esta objeción, si es correcta, descartaría intervenciones directas y milagrosas de Dios en el mundo, y si hay razones para creer en tales intervenciones, la objeción falla.

Tercero, la primera ley está formulada solo para "sistemas cerrados", es decir, aquellos sin interferencia externa. Además, la primera ley está formulada solo para sistemas que son completamente materiales por naturaleza. El dualista señala que, estrictamente hablando, la primera ley solo se aplica a sistemas totalmente materiales y cerrados, y no a sistemas que involucran influencia mental causal. Cuando una persona actúa, se puede

crear nueva energía, pero este es un hecho que está fuera del alcance de la primera ley y no una violación de ella.

Aún así, se podría argumentar que no ha habido observaciones empíricas de la creación de nueva energía en los actos humanos, por lo que esta afirmación dualista parece dudosa. Se pueden dar dos respuestas a este contraargumento. Primero, uno puede estar de acuerdo en que si bien la creación de energía resultante de la causa del agente debería ser fácilmente medible, y por lo tanto el libertarismo puede ser falsificable en principio, pero en la práctica real, nadie ha tratado de hacer la investigación relevante, y no está del todo claro. exactamente cómo se debe medir tal cosa.

Segundo, puede ser que un ejercicio de poder activo libre implique una cantidad de energía muy pequeña, virtualmente indetectable, especialmente si se compara con la energía involucrada en todo el acto de, por ejemplo, levantar la mano para votar. Cuando un ingeniero lanza un interruptor para liberar el agua detrás de la Presa Hoover, la gran cantidad de energía potencial liberada por el agua en movimiento es abrumadoramente mayor que la del ingeniero que lanza el interruptor. Puede ser lo mismo con los actos libertarios. Quizás la energía liberada en el ejercicio del poder activo libre es minúscula en comparación con la energía potencial liberada en el cuerpo como parte de la vía causal relevante. Si esto fuera así, entonces puede ser muy difícil, si no imposible, medir la energía creada por los ejercicios de poder activo libre.

Hay una tercera y última objeción científica a menudo planteada contra el dualismo. Dada la explicación científica estándar de cómo el mundo, en su forma actual, llegó aquí desde el big bang a través de los procesos evolutivos, no hay necesidad ni espacio para encajar en este cuadro la aparición de propiedades o sustancias mentales. Los organismos vivos, incluidos los humanos, son únicamente el resultado de procesos físicos que operan con materiales físicos, y por lo tanto, el producto de tales mecanismos será únicamente físico.

Es bien sabido que una de las fuerzas impulsoras detrás de la exposición de la evolución de Darwin fue el materialismo con respecto al problema de la mente y el cuerpo. Como lo explica Howard Gruber:

> La idea de que una Providencia planificada o Intervencionista participe en las operaciones diarias del universo fue, en efecto, una

> teoría en competencia [para la versión de evolución de Darwin]. Si uno creyera que había un Dios que originalmente había diseñado el mundo exactamente como lo ha llegado a ser, la teoría de la evolución a través de la selección natural podría verse como superflua. Del mismo modo, si uno creyera en un Dios que intervino de vez en cuando para crear algunos de los organismos, órganos o funciones que se encuentran en el mundo viviente, la teoría de Darwin podría verse como superflua. Cualquier introducción de planificación inteligente o toma de decisiones reduce la selección natural de la posición de un principio necesario y universal a una mera posibilidad.[53]

Daniel Dennett señala que "Darwin vio desde el principio que su teoría tenía que incluir una explicación completamente naturalista de los orígenes de la" mente ". . . porque si el Hombre fuera la excepción de oro al gobierno de Darwin, toda la teoría sería descartable ”[.54] La manera más razonable de hacerlo es avanzar alguna versión de fisicismo estricto, porque si existe algo como estados mentales o sustancias, habría Una cosa sobre los organismos vivos más allá del alcance explicativo de la teoría evolutiva, y esto amenazaría con hacer esa teoría menos plausible. La mera afirmación de que la mente simplemente emerge de la materia en el proceso evolutivo es, en el mejor de los casos, una afirmación infalsificable, y no una que se ajuste naturalmente a una comprensión darwiniana de nuestros orígenes.

Este mismo punto se ha hecho desde el tiempo de Darwin hasta el presente. Aquí hay algunos ejemplos recientes. Paul Churchland hace esta afirmación:

> El punto importante sobre la historia evolutiva estándar es que la especie humana y todas sus características son el resultado completamente físico de un proceso puramente físico. . . . Si esta es la explicación correcta de nuestros orígenes, entonces no parece necesario, ni hay espacio, para adaptar ninguna sustancia o propiedad no física a nuestra descripción teórica de nosotros mismos. Somos criaturas de la materia. Y deberíamos aprender a vivir con ese hecho.[55]

DM Armstrong afirma lo siguiente:

> No es una noción particularmente difícil que, cuando el sistema nervioso alcanza un cierto nivel de complejidad, debe desarrollar nuevas propiedades. Tampoco habría nada particularmente difícil en la idea de que cuando el sistema nervioso alcance un cierto nivel de complejidad, deba afectar algo que ya existía de una manera nueva. Pero es una cuestión bastante diferente sostener que el sistema nervioso debe tener el poder de crear otra cosa, de una naturaleza muy diferente a la de sí mismo, y crearla a partir de ningún material.[56]

Arthur Peacocke está de acuerdo:

> Me resulta muy difícil ver por qué esa propiedad funcional [conciencia] codificada en una cierta estructura física compleja requiere que se invoque una nueva entidad, de un tipo completamente diferente, que aparezca en la escena para asegurar su aparición. ¿Cómo podría algo sustancial, alguna sustancia o alguna otra entidad diferente de la que ha evolucionado hasta ahora, entrar repentinamente en la secuencia evolutiva temporal?[57]

Dado que las cosas no surgen de la nada, si el naturalismo es correcto, entonces las propiedades químicas y físicas que describen la materia deberían ser todo lo que existe, ya que esas propiedades son todo lo que existía al comienzo. La aparición de diferentes tipos de entidades, especialmente, como se señaló anteriormente en Armstrong, aquellas tan diferentes como para ser caracterizadas como mentales, implicaría la aparición de estos nuevos tipos de entidades de la nada o de potencialidades mentales latentes en la materia.

La primera opción viola el principio de que las cosas no surgen de la nada. El segundo viola la naturaleza del naturalismo, ya que implica que las propiedades mentales son últimas en el universo como propiedades potenciales de la materia que emergen cuando la materia está organizada de ciertas maneras. Esta es una de las principales razones para abarcar el fisicismo en primer lugar y también es la razón por la cual la forma más consistente de fisicismo definirá el *físico* en términos de lo que puede describirse únicamente en el lenguaje de la química y la física. Si necesitamos usar descripciones de propiedades "emergentes" que vayan más

allá de lo que el naturalista cree que existió poco después del Big Bang, el estado metafísico de tales propiedades es un problema.

Algunos filósofos, como Richard Swinburne, han argumentado que la existencia y la naturaleza de la conciencia no pueden explicarse por la ciencia y que la mejor explicación para la existencia de estados o almas mentales finitas es la existencia de un Gran Alma que los creó. Este parece ser un argumento razonable, aunque no podemos desarrollarlo aquí y no todos los filósofos están de acuerdo con él. Pero el hecho de que bien puede haber una conexión clara y defendible entre dualismo y teísmo, y que la existencia y la naturaleza de la mente se explican mejor por el teísmo y es difícil de cuadrar con las versiones físicas del naturalismo, nos da una perspectiva más amplia en la cual Entendemos gran parte del impulso intelectual hacia el fisicalismo. El dualismo es un caso de prueba entre una cosmovisión naturalista y una teísta. La existencia de entidades mentales no está igual de bien en estas dos cosmovisiones. A menudo hay más en juego en el debate físico-dualista de lo que parece. A la luz de esto, cerramos este capítulo con una declaración de Howard Robinson:

> [William] James llamó al materialismo una teoría de mente dura. Comenzamos este ensayo preguntándonos por qué, si esto es así, los materialistas están a menudo a la defensiva en la filosofía. La explicación parece ser que, aunque el materialista muestra que tiene una mentalidad dura, en realidad es un dogmático, no obediente a la autoridad de la razón, sino a cierta imagen del mundo. Esa imagen es hipnotizante pero aterradora: el mundo como una máquina de la que todos somos partes insignificantes. Muchas personas comparten el miedo de Nagel a esta visión del mundo, pero, al igual que Nagel, están convencidos de que debe ser verdad. . . . Pero la razón se une a cualquier otro instinto humano constructivo para decirnos que es falso y que solo una actitud servil y parroquial hacia la ciencia física puede engañar a cualquiera para que la crea. Optar por el materialismo es optar por creer algo desagradable, en contra de la guía de la razón. Esto no es una mentalidad dura, sino una preferencia voluntaria por una cierta forma de modernismo sin alma, falso y destructivo.[58]

RESUMEN DEL CAPÍTULO

Actualmente, el fisicalismo es el mayor rival del dualismo. Existen dos estrategias fisicistas principales: el fisicismo reductivo y el no reductivo. En el primero, se intenta dar condiciones generales, reductivas, necesarias y suficientes para cualquier tipo de estado mental en términos físicos. En este último, no se realiza tal intento. Hay dos versiones principales del fisicismo reductivo: el conductismo filosófico y la teoría de la identidad de tipo. Hay tres versiones principales del fisicalismo no reductivo: funcionalismo, teoría de identidad token-token y materialismo eliminativo.

Cada versión del fisicalismo fue definida y evaluada. Dos problemas se presentan a todas las versiones del fisicismo. Primero, el fisicismo niega la libertad de la voluntad libertaria y en toda regla. Segundo, el fisicismo tiene dificultades para permitir la unidad del yo en un momento dado y la semejanza del yo a través del cambio. El conductismo filosófico es la opinión de que los términos mentales deben definirse operativamente en términos de estímulos y comportamientos corporales observables públicamente o tendencias a tal comportamiento. La teoría de tipo y tipo de identidad identifica tipos de estados mentales con tipos de "hardware" o cerebro y estados nerviosos centrales. El funcionalismo define los tipos de estados mentales en términos de las conexiones causales que se obtienen entre las entradas sensoriales, las salidas del comportamiento y otros estados "internos" del organismo. La teoría de la identidad de token token niega la existencia de condiciones de identidad generales entre los tipos de estados mentales y físicos, pero aboga por la identidad de los tokens de estados físicos y mentales individuales. El materialismo eliminador niega la realidad de lo mental al tratar los términos mentales en lo que llaman psicología popular como*phlogiston* u otros términos en una teoría científica descartada. Se levantaron objeciones contra cada vista.

El capítulo concluyó con una revisión de los tres tipos generales de razones ofrecidas para el fisicismo: la superioridad general de alguna versión del

fisicismo en comparación con el dualismo, las dificultades filosóficas con el dualismo (interacción causal, la navaja de afeitar de Ockham, la objeción de muchas mentes y el problema de otras mentes).) y argumentos de la ciencia (la rareza de lo mental, las violaciones dualistas de la primera ley de la termodinámica y la dificultad de explicar el origen y la naturaleza de la mente dada una descripción naturalista de nuestros orígenes). Los argumentos del cientificismo y el naturalismo son la principal fuerza impulsora detrás del fisicismo moderno, que ilustra que el problema de la mente y el cuerpo es un pararrayos para un choque de cosmovisión más amplio.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

ausente qualia
Sala china
materialismo eliminativo
psicología popular
funcionalismo
hardware vista
invertido qualia
metodológico conductismo
realización múltiple no
reductivo fisicismo
operacional definición
filosófico conductismo
problema de muchas mentes
problema de otras mentes
fisicismo reductivo
software vista
fuerte inteligencia artificial
token
token token token identidad teoría
tipo
tipo tipo identidad teoría

13

LIBRE VOLUNTAD Y DETERMINISMO

En una serie ordenada de motores y cosas movidas,
es necesariamente el hecho de que, cuando se elimina
o deja de moverse el primer motor , ningún otro motor se moverá [otro] o se moverá [a sí mismo].
Para el primer motor es la causa del movimiento para todos los demás.
THOMAS AQUINAS SUMMA CONTRA GENTILES 1.13

Nada sucede al azar; lo que ocurra es por necesidad racional.
FRAGMENTO DE LEUCIPPUS (2)

El problema de la agencia natural es un problema ontológico,
un problema sobre si la existencia de acciones
puede admitirse dentro de una ontología científica natural. . . .
El naturalismo no emplea esencialmente el concepto de una
relación causal cuyo primer miembro se encuentra en la categoría de persona o agente
(o incluso, en este caso, en la categoría más amplia de permanente o "sustancia").
Todas las relaciones causales naturales tienen primeros miembros
en la categoría de evento o estado de cosas.
JOHN BISHOP, AGENCIA NATURAL

1. INTRODUCCIÓN

Lo admitamos o no, todos tomamos una perspectiva ética de lo que es correcto e incorrecto, virtuoso o villano, digno de elogio o culpa. Y una perspectiva ética de la vida describe a los seres humanos en general como criaturas intelectualmente y moralmente responsables. Sin embargo, tal responsabilidad parece requerir algún tipo de libertad de la voluntad como condición necesaria. ¿Pero somos realmente libres? Si es así, ¿qué tipo de libertad tenemos? ¿Es cierto el determinismo y es compatible con la libertad?

La existencia y la naturaleza del libre albedrío es una cuestión de importancia práctica en la forma en que emplearemos una perspectiva ética en nuestros tratos individuales y sociales con los demás. También es un asunto teórico problemático a la luz de varias visiones del mundo que las personas abrazan. Por ejemplo, algunos argumentan que si el naturalismo es cierto, es difícil ver cómo podría existir la acción humana porque el naturalismo parece representar a los humanos como máquinas pasivas que forman parte de una red causal física más grande. En tal vista, todos los eventos son puramente sin causa y aleatorios o están determinados por eventos anteriores. De cualquier manera, se descartan las acciones libres. Para el teísmo cristiano, ciertas doctrinas han planteado problemas para ciertos puntos de vista sobre la existencia y naturaleza del libre albedrío: la existencia y el origen del mal, la soberanía de Dios, la predestinación y la elección, la justicia del infierno,

En este capítulo, veremos las cuestiones filosóficas involucradas en aclarar la naturaleza de la libertad y en defender o criticar su realidad. Pero ¿qué entendemos por *libertad?* Parte de nuestro propósito en este capítulo será abordar esta cuestión, pero por ahora se pueden distinguir tres sentidos diferentes de libertad. Primero, está la **libertad de permiso** : la noción social / política de libertad involucrada en las discusiones de derechos, la autoridad del estado y la ley. Este sentido de libertad no será nuestra preocupación en este capítulo.

En segundo lugar, existe la **libertad de integridad personal:** la capacidad de las personas plenamente desarrolladas y que funcionan de manera ideal para actuar como seres unificados de manera responsable y madura. Este sentido de libertad contrasta con la esclavitud y la esclavitud que proviene de ser un yo inmaduro, dividido y sin desarrollar. Así entendida, la libertad de integridad personal es en gran medida un concepto de desarrollo empleado en gran medida en estudios de formación psicológica y espiritual, aunque tiene aspectos filosóficos.

Finalmente, existe la **libertad de responsabilidad moral y racional:** esa libertad, sea lo que sea, es parte de **la acción** y la **agencia humanas** , en la que el ser humano actúa como un agente que, en cierto sentido, es el autor de las propias acciones. y, en este sentido, está en control de la acción de uno. Este tipo de libertad sirve como condición necesaria para la responsabilidad moral y, algunos dirían, intelectual. Este tercer sentido de libertad será el uso principal que se verá en este capítulo, y cuando hablemos de *libertad* o **libre albedrío** , esto es lo que se entenderá a menos que se indique lo contrario.

Todos los cristianos están de acuerdo en que tenemos libre albedrío, pero hay diferencias importantes entre ellos, y entre los filósofos en general, acerca de lo que es el libre albedrío. Podemos definir el **determinismo** como la visión de que para cada evento que sucede, hay condiciones tales que, dadas, nada más podría haber ocurrido. Para cada evento que sucede, su suceso fue causado o necesitado por factores previos tales que, dados estos factores previos, el evento en cuestión tenía que ocurrir. Una forma de determinismo lo define como la visión de que cada evento es causado por eventos causales precedentes y las leyes relevantes suficientes para la producción de ese evento. En cualquier momento *t,* Sólo hay un mundo futuro físicamente posible que se puede obtener. Cada evento es el resultado inexorable de una cadena de eventos que conducen y son suficientes para ese evento. Los deterministas difíciles están de acuerdo con los libertarios en sostener que el determinismo es incompatible con el libre albedrío. **El determinismo duro** niega la existencia del libre albedrío (como lo entienden los libertarios) y el libertarismo acepta el libre albedrío y niega el determinismo con respecto a la libertad humana. **El determinismo suave** , también llamado compatibilismo, sostiene que la libertad y el determinismo son compatibles entre sí, y por lo tanto la verdad del determinismo no elimina

la libertad. Como veremos, los compatibilistas tienen una comprensión diferente del libre albedrío de la que abrazan los libertarios y los deterministas duros.

El propósito principal de este capítulo es definir y comparar el libertarismo y el compatibilismo y presentar algunas de las fortalezas y debilidades de cada uno. Parte de la tarea de poder evaluar los puntos de vista compatibilistas y libertarios de la libertad es aclarar cuáles son las dos posiciones. De hecho, la exposición de estos puntos de vista es una parte principal del caso para la visión que se debe aceptar, ya que la decisión de uno a este respecto a menudo se reducirá a qué teoría es más congruente con las intuiciones consideradas de uno sobre una serie de temas que surgen al hablar sobre cuestiones humanas. acción. Teniendo esto en cuenta, la sección principal del capítulo comenzará con una descripción general del compatibilismo y el libertarismo, seguida de una comparación de los dos con respecto a cinco temas de importancia crucial para una teoría adecuada de la libertad: la condición de capacidad, la condición de control, La racionalidad, la causalidad y la persona. Se cerrará con un examen de dos áreas de problemas finales: fatalismo y cuestiones teológicas. En el proceso de exposición, comparación y contraste, se mencionarán los argumentos a favor y en contra de cada vista.

2 LIBERTAD COMPATIBILISTA Y LIBERTARIA

2.1 COMPARACIÓN GENERAL

1. Compatibilismo. La idea central detrás del **compatibilismo** es esta: si el determinismo es verdadero, entonces toda acción humana (por ejemplo, levantar la mano para votar) es causalmente causada por eventos que se obtuvieron antes de la acción, incluidos los eventos que existían antes del nacimiento de la persona que actúa. Es decir, las acciones humanas son meros **acontecimientos,** son partes de cadenas causales de eventos que conducen a ellas de una manera determinista. Además, el determinismo es verdadero. Pero la libertad bien entendida es compatible con el determinismo; Tanto el determinismo como la libertad son ciertos.

Con respecto a la compatibilidad entre determinismo y libertad, se debe hacer una distinción entre compatibilistas duros y compatibilistas blandos. Para **los compatibilistas difíciles** , la libre elección es inconcebible o imposible sin determinismo; Una elección libre es aquella que debe ser determinada. ¿Por qué? Porque, argumentan los compatibilistas duros, las únicas opciones que son libres son aquellas causadas por el carácter, las creencias y los deseos de uno. Si una opción, por ejemplo, levantar la mano para votar, no está causada por un evento anterior, entonces es completamente sin causa y completamente aleatoria o fortuita. ¿Cómo puede un evento completamente aleatorio (levantar la mano) sobre el que uno no tiene control ser una elección "libre"? **Compatibilistas suaves**argumentan que es posible, aunque no es probable, que el libertarismo sea verdadero y, por lo tanto, la libre elección no requiere determinismo. Pero la libre elección es al menos compatible (es decir, consistente) con el determinismo, y por lo tanto, la verdad del determinismo no puede usarse como un argumento en contra de la libertad.

Hay otra distinción entre los compatibilistas que ayuda a aclarar las versiones contemporáneas compatibilistas de la libertad: el compatibilismo clásico frente al contemporáneo o jerárquico. Para comprender esta distinción, primero debemos reconocer que, si bien algunas acciones son solo mentales y no requieren que el cuerpo se mueva (por ejemplo, cambiando lo que uno está pensando de un tema a otro), las acciones humanas requieren que el cuerpo se mueva (como en levantar una mano para votar). Ahora **los compatibilistas clásicos.**como John Locke y David Hume aplicaron principalmente la noción de libertad a la acción corporal. Para ellos, uno era libre si y solo si podía actuar de acuerdo con sus propios deseos y preferencias en ausencia de restricciones externas. Julie es libre de salir de la habitación si lo desea y nadie la detiene o mantiene la puerta cerrada con llave, incluso si su deseo de irse está determinado causalmente.

Según **el compatibilismo contemporáneo** o **jerárquico.**El problema con el compatibilismo clásico es que la libertad de actuar corporalmente no parece ser necesaria ni suficiente para tener el tipo de libertad necesaria para ser un agente responsable. Los cleptómanos y las personas con adicciones o fobias graves no son libres, aunque pueden actuar de acuerdo con sus deseos en ausencia de restricciones externas. El problema con tales personas, dicen los compatibilistas jerárquicos, no es que sus elecciones estén determinadas (ya que el determinismo es consistente con la libertad), sino que esas elecciones están determinadas de forma incorrecta por esclavizar las adicciones. El agente no tiene control sobre sus elecciones o los deseos que las causan. Entonces, la libertad de acción clásica no es suficiente para la libertad real.

Tampoco es necesario. Para ver esto, considere un caso en el que una persona no pudo haber hecho otra cosa que lo que hizo, pero aún así actuó libremente. Supongamos que un científico ha colocado un electrodo en el cerebro de Jones para que pueda leer lo que Jones va a hacer en cualquier ocasión y puede hacer que haga lo que quiera el científico. Ahora supongamos que el científico quiere que Jones mate a Smith, y el propio Jones, en ausencia de alguna influencia del científico, está deliberando sobre el asesinato. Si Jones decide no matar a Smith, el científico activará el electrodo y causará el asesinato, pero no necesita hacerlo porque Jones lleva a cabo el acto por su cuenta. Aquí Jones era libre pero no podría haber actuado de otra manera.

Lo que este ejemplo muestra es que la libertad de la voluntad es más central para la noción de libertad necesaria para la responsabilidad que la libertad de acción corporal: la voluntad es más central para la persona que el mero movimiento corporal. Así, los compatibilistas jerárquicos ponen su énfasis en la libertad de voluntad, no en la libertad de acción en sí. Los principales compatibilistas en la historia de la filosofía han sido Locke, Hume y Thomas Hobbes. Los defensores contemporáneos son Daniel Dennett y Gary Watson.

2. El libertarismo. **El libertarismo** afirma que la libertad necesaria para una acción responsable no es compatible con el determinismo. La libertad real requiere un tipo de control sobre la acción de uno, y, lo que es más importante, sobre la voluntad de uno, de modo que, dada la opción de hacer *A* (levantar la mano y votar) o *B* (abandonar la sala), nada determina que cualquiera de las dos opciones sea hecho. Más bien, el propio agente debe simplemente ejercer sus propios **poderes causales** y la voluntad de hacer una alternativa, digamos *A* (o tener el poder de abstenerse de estar dispuesto a hacer algo). Cuando esto sucede, el agente podría haberse abstenido de estar dispuesto a hacer *A* o podría haber querido hacer *B*sin que nada sea diferente dentro o fuera de su ser. Él es el originador absoluto de sus propias acciones. Como Aristóteles dijo en *Física* 256a, "Un bastón mueve una piedra y es movido por una mano, que es movida por un hombre". El evento del movimiento del bastón es causado por el movimiento de la mano que es causado por la sustancia. Conocido como el hombre mismo. Cuando un agente actúa libremente, es un **primer** o **impasible movimiento.**; Ningún evento o causa eficiente le hace actuar. Sus deseos o creencias pueden influir en su elección o jugar un papel importante en sus deliberaciones, pero los actos libres no están determinados o causados por eventos anteriores o estados en el agente; más bien, son hechos espontáneamente por el propio agente que actúa como primer motor. Así, la libertad libertaria es tanto una posición sobre la libertad misma como una teoría sobre la naturaleza de los agentes y la agencia.

Supongamos que alguna persona *P realiza* libremente algún acto *e,* digamos que *P* cambió sus pensamientos o levantó el brazo. Una

caracterización inicial más precisa de la libertad y la agencia libertarias se puede dar de la siguiente manera:

1. *P* es una sustancia (ver cap. 10) que tenía el poder de producir *e.*
2. *P* ejerció su poder como un primer impulsor (un ejecutante de acción sin causa) para provocar *e.*
3. *P* tenía la capacidad de abstenerse de ejercer su poder para producir *e.*
4. *P* tuvo alguna razón *R* que fue el fin o la causa final por la cual lo hizo *e.*

Históricamente, los libertarios conocidos han sido Thomas Aquinas y Thomas Reid. Actualmente, Timothy O'Connor, Peter van Inwagen y William Rowe se encuentran entre los defensores de la libertad libertaria. Podemos profundizar más en los relatos de libertad compatibilistas y libertarios al observar cinco áreas centrales para una teoría adecuada del libre albedrío.

2.2 CINCO AREAS DE COMPARACION ENTRE COMPATIBILISMO Y LIBERTARIANISMO

2.2.1 LA CONDICION DE HABILIDAD

La mayoría de los filósofos están de acuerdo con la **condición de habilidad** : para tener la libertad necesaria para una agencia responsable, uno debe tener la capacidad de elegir o actuar de manera diferente a como lo hace el agente. Una elección libre, entonces, es aquella en la que una persona *puede* actuar, o al menos hacer lo contrario. La mayoría de los compatibilistas y libertarios están de acuerdo con esto. Sin embargo, difieren acerca de lo que esta noción de *lata* es precisamente cuando decimos: "Un acto libre es aquel en el que una persona puede actuar de otra manera que no sea cómo actúa". ¿Cómo explicamos esta capacidad?

Según los compatibilistas, la capacidad necesaria para la libertad debe expresarse como una **capacidad hipotética** , también llamada sentido condicional de la *lata.* En términos generales, esto significa que el agente habría hecho de otro modo si se hubiera obtenido alguna otra condición; por ejemplo, si el agente hubiera deseado hacerlo. Si, dada la opción de hacer *A* o *B,* Smith desea libremente hacer *A,* entonces hizo esto, dicen los compatibilistas, porque deseaba hacer *A.* Pero Smith podría haber hecho *B* en la condición hipotética que había deseado hacer *B* .Somos libres de querer lo que deseemos, aunque nuestros deseos estén determinados por sí mismos. La libertad está dispuesta a actuar en su preferencia más fuerte.

Los libertarios afirman que esta noción de habilidad es realmente un juego de manos y no es adecuada para dar la libertad que necesitamos para ser agentes responsables. Para los libertarios, el verdadero problema no es si somos libres de hacer lo que queremos, sino si somos libres de querer en primer lugar. En otras palabras, un acto libre es aquel en el que el agente es, en última instancia, la fuente originadora del acto mismo. La libertad requiere que tengamos la **capacidad categórica** de actuar, o al menos, la voluntad de actuar. Esto significa que si Smith hace libremente (o desea hacer) *A,* podría

haberse abstenido de hacer (o estar dispuesto a hacer) *A* o podría haber hecho (o habría querido hacer) *B*Sin ninguna condición alguna que sea diferente. Ninguna descripción de los deseos, creencias, carácter u otras cosas de Smith en su composición y ninguna descripción del universo antes y en el momento de su elección para hacer A es suficiente para implicar que él hizo *A.* No era necesario que nada ser diferente para que Smith se abstenga de hacer *A* o hacer *B en su* lugar. Su capacidad no está condicionada por ninguna diferencia hipotética en sus deseos (o creencias, etc.) en el momento de la elección; es categorico

Muchos libertarios afirman que la noción libertaria de habilidad categórica es la de una **habilidad** (o control) **dual** : si uno tiene la capacidad de ejercer su poder para hacer (o quiere hacer) *A,*también tiene la capacidad de abstenerse de ejercer su poder para hacer (o voluntad para hacer) *A.* En contraste, la noción compatibilista de capacidad hipotética no es una habilidad dual. Dada una descripción de las circunstancias y los estados internos de una persona en el momento *t,* solo se puede obtener una opción y la capacidad de abstenerse no existe; su presencia depende de la condición hipotética de que la persona tenía un deseo (a saber, abstenerse de actuar) que en realidad no estaba presente.

Entre las objeciones compatibilistas a la noción categórica de habilidad, uno debe ser mencionado en este punto. Esta objeción señala que a menudo encontramos que muchas de nuestras elecciones parecen determinadas y el acto alternativo es simplemente imposible, dado nuestro carácter. Por ejemplo, algunas personas tienen un sentido moral tan desarrollado en el momento presente *,* que simplemente sería psicológicamente imposible para ellos asesinar a su vecino, dado su carácter, deseos y creencias actuales. Si este no fuera el caso, nuestras acciones parecerían aleatorias, completamente ajenas a nuestro carácter e impredecibles.

Los libertarios han respondido a este cargo de una de dos maneras. Primero, algunos afirman que en casos como el que acabamos de mencionar, la elección de abstenerse es una elección libertaria directa, incluso si es altamente improbable, porque las creencias de carácter, deseos y creencias pueden influir fuertemente en nuestras elecciones sin necesidad de hacerlo. La dimensión crucial de esta respuesta es aclarar una noción de "influencia" que no implique una pregunta en contra del compatibilista y que

permita que el personaje tenga algún tipo de impacto en la acción que no sea suficiente para que la acción tenga lugar.

Segundo, otros libertarios hacen una distinción entre las habilidades de primer orden y de orden superior en el yo. Una ilustración puede ayudar a aclarar lo que se quiere decir aquí. Una persona puede tener el poder de **primer orden** para hablar inglés y no ruso, pero puede tener el poder de **segundo orden** para desarrollar la capacidad de hablar ruso. Por lo tanto, debido a la costumbre, la formación del carácter y así sucesivamente, una persona en un tiempo *t* puede no tener la capacidad categórica para actuar, por ejemplo, para asesinar al prójimo, pero el acto de abstenerse todavía puede ser uno que es moralmente responsable y libre en el sentido de que en algún momento en el pasado la persona tenía la capacidad categórica de desarrollar su carácter de la forma en que lo hizo o de abstenerse de tales prácticas. Por lo tanto, un acto puede ser determinado en el tiempo.*t,* pero aún así ser moralmente responsable si una decisión libertaria de ejercer o abstenerse de ejercer un poder de orden superior relevante para el acto se realizó en algún momento antes de *t.*

Hemos visto que los compatibilistas y libertarios tienen diferentes entendimientos del sentido de la capacidad relevante para la agencia responsable. Y nuestra discusión de esta diferencia sugiere que un tema estrechamente relacionado es importante para el debate sobre el libre albedrío: la centralidad de que el agente esté en control de sus acciones.

2.2.2 LA CONDICION DE CONTROL

Supongamos que Jones levanta la mano para votar. Los compatibilistas y los libertarios están de acuerdo en que una condición necesaria para que este acto sea libre es que Jones debe tener el control del acto en sí mismo: la **condición de control** . Pero difieren radicalmente en cuanto a qué es el control.

Para comprender los puntos de vista compatibilistas de la condición de control, recuerde que los compatibilistas están de acuerdo en que el determinismo es verdadero y que la causa y el efecto se deben representar como una serie de eventos que forman cadenas causales con eventos anteriores junto con las leyes de la naturaleza que causan eventos

posteriores. El universo es lo que es en el momento presente debido al estado del universo en el momento anterior al presente junto con las leyes causales correctas que describen el universo. Un ejemplo crudo de tal cadena causal sería una serie de 100 dominós cayendo en secuencia desde el primer dominó hasta que caiga el dominó 100. Supongamos que todos los dominós son negros, excepto los números 40-50, que son verdes. Aquí tenemos una cadena causal de eventos que progresa de uno a cien dominó y que "atraviesa" los dominós verdes. Por otra parte, Supongamos que los dominós 1-39 caen en orden, pero cuando se alcanza el dominó 39, la cadena causal atraviesa una serie alternativa de dominós, sin pasar por los verdes y regresando a los dominós 51-100. En este caso, la cadena causal que conduce al dominó 100 no pasa por los dominós verdes. Los evita por completo.

Ahora, de acuerdo con el compatibilismo, un acto es gratis solo si está bajo el control del agente. Y está bajo el control del agente solo si la cadena causal de eventos, que se remonta en el tiempo a los eventos realizados antes incluso de que el agente naciera, lo que provocó que el acto (la mano de Jones se alzara) "pasara" al agente mismo en la forma correcta Considere una situación en la que un científico coloca un electrodo en el cerebro de Jones y pulsa un botón en el momento adecuado (cuando una persona pide que voten por el proyecto de ley para levantar la mano), lo que hace que la mano de Jones suba. Esto no es un acto libre para Jones porque él no tenía el control de su mano al alza. ¿Por qué? La respuesta no es porque su mano al alza fue un evento causado de manera determinista por una cadena de eventos que lo condujeron. Para el compatibilista, el control necesario para la libertad es un**Capacidad unidireccional** (o control), no un doble control para actuar o abstenerse de actuar, todas las cosas son iguales hasta el acto en sí. Jones no tiene el control necesario para levantar su mano o abstenerse de levantarlo sin más cambios dentro de él. Más bien, la razón por la que el acto de Jones no fue un acto libre es porque la cadena causal no corrió a través de Jones de la manera correcta, sino que pasó a Jones y corrió a través del científico y su maquinaria.

Pero, ¿qué significa decir que la cadena causal "corre a través del agente de la manera correcta"? Aquí los compatibilistas difieren entre sí, pero básicamente, la idea es que un agente está en control de un acto en caso de que el acto sea causado de manera correcta por los estados anteriores del propio agente: por el propio carácter, creencias, deseos del agente. y valores.

Por ejemplo, supongamos que una persona tiene un conflicto entre dos **deseos de primer orden** (es decir, un deseo de orden inferior que involucra estados o eventos específicos): fumar y participar en una actividad saludable. Según Harry Frankfurt, la noción de control necesaria para la responsabilidad moral es **la acción libre** , es decir, la libertad de hacer lo que uno quiere, de actuar según los deseos de primer orden. Frankfurt también afirma que la libertad de voluntad es necesaria para que una persona tenga la libertad de integridad personal, la libertad que consiste en una preocupación madura sobre cuál de los deseos de primer orden actuará. La noción de control necesaria para el libre albedrío es que el acto de uno sea el resultado de un **deseo de segundo orden.**Para que un deseo de primer orden sea efectivo, es decir, el acto debe ser lo que uno quiere sobre el asunto. En el caso que acabamos de mencionar, si la persona tiene un deseo de segundo orden de que su deseo de primer orden de actuar de manera saludable sea el deseo que gana, entonces este deseo de segundo orden hace que el deseo de primer orden sea efectivo. y el deseo de primer orden provoca un evento de abstenerse de fumar. Tal acto es gratis porque pasa a través del agente de la manera correcta para que él tenga el control.

Gary Watson tiene una visión diferente. Según él, debemos distinguir aquellos actos que deseamos sin valorarlos (p. Ej., Fumar) de aquellos que deseamos y que son expresiones de nuestro **sistema de valoración** (aproximadamente, el conjunto de juicios de valor considerados sobre lo que es correcto, lo más razonable para hacer en una situación dada). Un acto está bajo mi control si es causado de manera correcta por mi sistema de valores, si es causado por y es consistente con mis propios valores.

Otros compatibilistas agregan que el acto no puede ser forzado, debe hacerse de manera informada, y así sucesivamente. La idea básica aquí es que la cadena de eventos que conducen al acto debe correr a través del agente de la manera correcta, y esto significa que debe estar debidamente causada por los propios estados previos de carácter, deseo, creencia y valor del agente. Esto a veces se denomina **teoría causal de la acción** : un acto es gratis si y solo si está bajo el control del propio agente, y está bajo su propio control si y solo si el acto fue causado adecuadamente por los estados mentales correctos que existen en el país. Agente previo al acto.

La teoría causal de la acción ha sido objeto de muchas críticas. Para entender el problema principal con la vista, considere un caso en el que un

espía ha aceptado enviar una señal a sus compatriotas si el enemigo va a atacar mañana. Sabe que sus amigos usarán un telescopio para mirar por la ventana de una reunión que tendrá con el enemigo esa tarde. Si llega el ataque, lo señalará derribando su taza de café. La reunión ocurre, el ataque está planeado para el día siguiente, y el espía intenta señalar a sus compatriotas en la forma acordada. Sin embargo, su deseo de señalarlos combinado con su creencia de que al derribar su taza puede enviar la señal hace que se sienta tan nervioso que accidentalmente golpea la taza y los observadores observan el evento a través del telescopio.

Ahora bien, si la teoría causal de la acción dice que un acto libre que está bajo el control del agente es uno causado por los propios estados mentales previos del agente (en este caso, una creencia y un deseo por parte del espía), entonces la acción del espía Contaría como un acto libre, intencional. Pero obviamente no lo es. Ni siquiera fue un acto en absoluto, sino un movimiento accidental y brusco del cuerpo. Así, el ejemplo muestra que satisfacer la teoría causal no es suficiente para un acto libre e intencional porque el espía satisface las condiciones de la teoría, pero no lo hace. Los casos como este se denominan ejemplos de **desviación causal** : los casos en los que los estados mentales apropiados (por ejemplo, creencias y deseos) en realidad causan un evento, pero de manera accidental, de tal manera que el evento no cuenta como una acción real.

Los defensores de la teoría causal de la acción han respondido a los casos de desviación causal parcheando la teoría para incluir la idea de que el acto debe ser causado por los estados mentales correctos *de la manera apropiada.* Dado que los estados mentales del espía no causaron el acto de la manera apropiada, en realidad no satisface la formulación correcta de la teoría causal de la acción. El problema con esta respuesta es que los defensores de la teoría causal de la acción han tenido dificultades para definir "de la manera adecuada".

Los libertarios rechazan la teoría causal de la acción y la noción compatibilista de control y, en cambio, afirman que se necesita un sentido diferente de control para que exista la libertad. Para comprender su punto de vista, debemos volver al ejemplo de Aristóteles, citado anteriormente, de un bastón que mueve una piedra pero que es movido por una mano que es movida por un hombre. En *Summa contra Gentiles* 1.8, Tomás de Aquino establece un principio sobre las cadenas causales que es relevante para este

ejemplo y, más generalmente, el tipo de control necesario para la libertad de acuerdo con los libertarios:

> En una serie ordenada de motores y cosas movidas [moverse es cambiar de alguna manera], es necesariamente el hecho de que, cuando se elimina o deja de moverse el primer motor, ningún otro motor se moverá [otro] o será [él mismo]] movido. Para el primer motor es la causa del movimiento para todos los demás. Pero, si hay motores y las cosas se mueven siguiendo una orden hasta el infinito, no habrá un primer motor, sino que todos serán como **motores intermedios** . . . . [Ahora] lo que se mueve [otro] como causa instrumental no puede [así que] moverse a menos que haya una causa principal de movimiento [una primera causa, un motor inmóvil].

Supongamos que tenemos nueve carros estacionados alineados de parachoques a parachoques y un décimo carro choca con el primer auto, lo que hace que cada uno mueva el siguiente vehículo hasta que el auto nueve en el extremo se mueva. Supongamos además que todos los autos son negros, excepto los autos de cinco a ocho, que son verdes. Ahora, ¿qué causó que el noveno auto se moviera? Según Aquino, los automóviles del uno al ocho no son la causa real del movimiento del auto nueve. ¿Por qué? Porque son solo **causas instrumentales.**; cada uno de estos coches recibe movimiento de forma pasiva y lo transfiere al siguiente vehículo de la serie. El primer coche (llamado el décimo en nuestro ejemplo) es la causa real, ya que en nuestro ejemplo es el primer motor de la serie. Es la fuente de movimiento para todos los demás. En general, solo los primeros motores son las fuentes de acción, no los instrumentos instrumentales que simplemente reciben movimiento pasivamente y lo pasan al siguiente miembro en una cadena causal.

En el ejemplo de Aristóteles, ni el bastón ni la mano son la causa de control del movimiento de la piedra, ya que cada uno es una causa intermedia. Más bien, el hombre mismo es el primer impulsor inmóvil y, como tal, es la fuente absoluta de acción. Para los libertarios, es solo si los agentes son las primeras causas, los motores inmóviles, que tienen el control necesario para la libertad. Un agente debe ser la fuente absoluta y originadora de sus propias acciones para tener el control. Si, como los compatibilistas lo imaginan, un agente es solo un teatro a través del cual pasa una cadena de causas instrumentales, entonces no hay un control real. Además, el control

que un impulsor no movilizado ejerce en la acción libre es un control dual: es el poder de ejercer su propia capacidad para actuar o abstenerse de ejercer su propia capacidad para actuar.

Los filósofos no están de acuerdo sobre quién tiene razón en este debate. Los libertarios señalan que la noción compatibilista de control no es genuina. El compatibilista es como la persona que dice que el grupo de carros verdes de arriba (carros de cinco a ocho) tenían el control y, por lo tanto, los responsables del daño al carro nueve porque la cadena causal pasó a través de los carros verdes de la manera correcta. Pero esto es incorrecto porque los autos del uno al nueve en la cadena (incluidos los verdes) son pasivos, enlaces intermedios en la cadena y solo el primer motor es responsable. Del mismo modo, cuando los compatibilistas dicen que un evento de levantar la mano no es gratis si es causado por el electrodo de un científico, pero es gratis si es causado por el carácter anterior, la creencia, los estados de deseo en el agente, están equivocados. Esto es porque en ambos casos, los eventos anteriores que hacen que la mano suba (el electrodo que se dispara contra un estado en el que se desea votar y la creencia de que al levantar la mano satisfacen este deseo que se desencadena) son los resultados pasivos de los eventos anteriores en una cadena causal y ningún control es genuinamente presente. Los agentes son solo una serie de eventos pasivos en una cadena causal que finalmente llega fuera del agente y se extiende al pasado antes del nacimiento del agente. ¿Dónde hay espacio para un control real? Los agentes son solo una serie de eventos pasivos en una cadena causal que finalmente llega fuera del agente y se extiende al pasado antes del nacimiento del agente. ¿Dónde hay espacio para un control real? Los agentes son solo una serie de eventos pasivos en una cadena causal que finalmente llega fuera del agente y se extiende al pasado antes del nacimiento del agente. ¿Dónde hay espacio para un control real?

En contraste, los compatibilistas señalan que la idea de un motor inmóvil es misteriosa y difícil de entender. Si carácter, creencias y deseos de un agente no causan nuestras acciones, entonces, ¿qué papel *hacer* que desempeñan, y cómo es que el comportamiento de una persona es tan previsible en vista de su carácter y así sucesivamente? Las acciones de un motor no movido parecen ser eventos aleatorios sin ningún tipo de control. Este punto nos lleva naturalmente a considerar el siguiente rasgo de la libertad: la condición de racionalidad.

2.2.3 LA CONDICION DE RACIONALIDAD

La **condición de racionalidad** requiere que un agente tenga una razón personal para actuar antes de que el acto cuente como libre. Ahora, algunos libertarios permiten la existencia de actos libres que no se realizan por ningún motivo, como mover libremente la mano de un lado a otro o mirar una cosa y luego otra (donde estos actos no son causados, por ejemplo, por un movimiento nervioso). contracción o un ruido repentino). Espontaneidad es el nombre de los ejercicios no racionales y simples de libre albedrío. Pero estos libertarios están de acuerdo con el hecho de que una clase crucial de acciones humanas son aquellas que se realizan por ciertas razones, por lo que aún existe un área importante de debate entre libertarios y compatibilistas sobre el papel de la razón en las elecciones libres. La libertad es el nombre para esta clase de casos de libre albedrío.

Consideremos nuevamente el caso de Jones levantando la mano para votar. Para entender la diferencia entre las dos escuelas sobre cómo manejar este caso a la luz de la condición de racionalidad, debemos establecer una distinción entre una causa eficiente y una final. Una **causa eficiente** es aquella mediante la cual se produce un efecto. Una bola moviendo otra es un ejemplo de causalidad eficiente. Por el contrario, una **causa final** es aquella por la cual se produce un efecto. Las causas finales son objetivos teleológicos, fines, propósitos para los cuales se realiza un evento; El evento es un medio para el fin que es la causa final.

Ahora un compatibilista explicará la votación de Jones en términos de causas eficientes y no finales. De acuerdo con este punto de vista, Jones tenía el deseo de votar y la creencia de que levantar su mano satisfaría este deseo y esta situación en él (el conjunto de **creencias / deseos** compuesto por los dos elementos que acabamos de mencionar) causó la situación de su mano subiendo En general, cada vez que *S* hace *A* (levanta la mano) para *B* (votar), podemos repetir esto como *S lo* hace *A* (levanta la mano) porque deseaba *B* (votar) y cree que, por *A* -ing (levantando la mano), satisfaría el deseo *B.*Desde este punto de vista, una razón para actuar resulta ser un cierto tipo de estado en el agente, un estado de creencia-deseo, que es la verdadera

causa eficiente de la acción que tiene lugar. Las personas como sustancias no actúan; más bien, los estados dentro de las personas hacen que los estados finales ocurran. El compatibilista, en posesión de una manera clara de explicar los casos donde *S* hace *A* con *B* y *B,* desafía al libertario a encontrar una explicación alternativa.

Muchos libertarios responden diciendo que nuestras razones para actuar son causas finales, no causas eficientes. Jones levanta la mano para votar, o tal vez, para satisfacer su deseo de votar. En general, cuando la persona *S* hace *A* para *B, B* declara la razón (por ejemplo, un deseo o un valor) que es el fin o propósito teleológico por el cual *S* hace libremente *A.* En este caso, la persona actúa como una persona inmóvil. mover simplemente ejercitando sus poderes para levantar su brazo espontáneamente. Sus creencias y deseos no hacen que el brazo suba; el mismo lo hace Pero *B*sirve como causa o propósito final por el bien de lo que hace *A.*Así, los compatibilistas adoptan una psicología de creencia / deseo (los estados de creencias y deseos en el agente hacen que la acción tenga lugar), mientras que al menos muchos libertarios lo rechazan y ven un papel diferente para las creencias y los deseos en los actos libres.

Hay una segunda diferencia entre estas dos escuelas con respecto a la naturaleza de las razones. Para muchos libertarios, el proceso de razonamiento conocido como **deliberación** , considerando varias razones a favor y en contra de ciertas acciones, presupone que el agente tiene libertad libertaria: el futuro de uno es genuinamente abierto en el sentido de que uno tiene la capacidad categórica de hacer más de una cosa; uno tiene el control en el sentido de que la elección depende de él como primer impulsor; y en este sentido, la racionalidad presupone la libertad. A veces los libertarios expresan esto al comprometerse con el **voluntarismo doxástico** , la opinión de que uno es libre de elegir lo que creerá. Ahora **dirija el voluntarismo doxástico.**es claramente falsa, es decir, la idea de que en cualquier momento uno puede elegir directamente creer o no creer en un artículo dado. En general, esto no es posible. Realmente no se puede elegir creer en este momento que un gran elefante rosado estaba sentado en esta página, incluso si se le ofreciera un millón de dólares para hacerlo. Pero muchos libertarios dicen **voluntarismo indirecto doxástico.**bien puede ser cierta: la idea de que las creencias de uno son el resultado de procesos de deliberación en los que uno ejerce la libertad en varios puntos a lo largo del camino, en lo que uno

considerará o no considerará, cómo se verá el tema, etc. Los libertarios afirman que responsabilizar a las personas por lo que creen (y el Nuevo Testamento parecería obligar a las personas a creer ciertas cosas y responsabilizarlas por su decisión de creer o no creer), y esto requiere que sea cierto algún tipo de voluntarismo doxástico.

Por el contrario, los compatibilistas rechazan el voluntarismo doxástico si por ello se quiere decir que las personas tienen libertad libertaria indirectamente para elegir sus creencias. Para el compatibilista, un proceso de deliberación es simplemente un cierto tipo de cadena causal en la que una serie de eventos mentales (razonamientos, deseos, reflexiones, creencias, etc.) hace que se llegue a una conclusión y se tome un curso de acción. Aquí, la libertad presupone la racionalidad, no al revés. Es decir, si una acción no es causada por un conjunto de creencias / deseos personales que constituyen la razón de la persona para actuar, entonces el acto es completamente aleatorio, fortuito, y no es el tipo de cosas por las que una persona podría ser responsable.

Hay una tercera área de debate sobre la razón entre los compatibilistas y los libertarios. Si tomamos la noción de "tener una razón" para actuar para incluir motivos, sentimientos y deseos, y no solo factores conceptuales o más intelectuales como las creencias, entonces esta tercera área de debate es sobre la existencia de **akrasia: la** debilidad de la voluntad. Según los libertarios, la debilidad de la voluntad es un fenómeno real que debe entenderse como una ocasión en la que una persona no actúa de acuerdo con sus preferencias personales (sus valores, deseos, creencias, etc.) o actúa en contra de ella.

Para el compatibilista, las personas nunca actúan en contra de sus preferencias reales, por lo que si akrasia se define de esta manera, no hay akrasia. Las acciones siempre son causadas por el estado preferencial más fuerte en el agente. Las personas tienen preferencias en conflicto (ver el caso de fumar arriba) y algunas veces un conjunto de preferencias es más fuerte y gana sobre otro conjunto. Si por akrasia queremos decir que un conjunto de preferencias en las que deseamos actuar en algún grado a veces se anula por un conjunto de preferencias más fuerte, a veces inmoral, entonces existe tal cosa como akrasia. En resumen, los libertarios y los compatibilistas difieren sobre si existe o no algo así como akrasia y / o sobre cómo debemos definirlo.

2.2.4 CAUSACION

De lo que ya se ha dicho, ya podemos anticipar una diferencia entre libertarios y compatibilistas sobre la causalidad. Para aclarar esta diferencia, supongamos que la **causación** es una relación entre dos cosas, a saber, la causa y el efecto. Para el compatibilista, el único tipo de causalidad se llama **evento de evento** (también llamado **estado de estado**) **causalidad** . El único tipo de entidades que se pueden poner en la relación causal son los eventos. Supongamos que un ladrillo rompe un vaso. En general, la causación evento-evento se puede definir de esta manera: Un evento de tipo *K* (el movimiento del ladrillo y su contacto con la superficie del vidrio) en circunstancias de tipo *C*(el vidrio está en un estado sólido y no líquido) que ocurre en una entidad de tipo *E* (el objeto de vidrio en sí) causa un evento de tipo *Q* (la ruptura del vidrio). Si decimos que el viento causó que el ladrillo rompiera el vidrio, estrictamente hablando, esto no es correcto. Más bien, deberíamos decir que el movimiento del viento causó un movimiento del ladrillo que, a su vez, causó una ruptura del vidrio. Aquí, todas las causas y efectos en la cadena son eventos. De manera similar, si decimos que el deseo de votar causó que Jones levantara su brazo, estamos equivocados. Estrictamente hablando, el deseo de votar causó un levantamiento del brazo dentro de Jones.

Los libertarios están de acuerdo en que la causalidad evento-evento es la forma correcta de explicar los eventos normales en el mundo natural como los ladrillos que rompen los vidrios. Pero cuando se trata de los actos libres de las personas, la persona misma como sustancia y como agente ocupa el primer término en la relación causal (la causa) y el acto es el segundo término (el efecto). Las personas son agentes y, como tales, en actos libres causan sus actos por razones (llamada **causación del agente**) o sus actos son simplemente eventos sin causa que realizan espontáneamente al ejercer sus poderes por razones (llamada **teoría no causal**) **de agencia**). De cualquier manera, las personas son vistas como las primeras causas o motores no movidos que simplemente tienen el poder, como agentes libres, para ejercer la capacidad de actuar como los originadores finales de sus acciones. Es el yo, el yo que actúa; no es un estado en el yo que cause un movimiento de algún tipo. Los libertarios afirman que su punto de vista da sentido a la

diferencia entre las acciones (expresadas por la voz activa, por ejemplo, Jones levantó su mano para votar) y los meros acontecimientos (expresados por la voz pasiva, por ejemplo, una elevación de la mano fue causada por un deseo para votar, que fue causado por *x,* ...).

En este punto, puede ser útil considerar la relevancia de **la física cuántica** para el debate del libre albedrío. Según algunos, ciertos eventos cuánticos (por ejemplo, la ubicación precisa de un electrón que golpea una placa después de ser disparado a través de una rendija, la hora exacta en que un átomo específico de uranio se descompondrá en el plomo) son eventos completamente no causados y, como tales, son indeterminados , sucesos aleatorios. Así, se argumenta, una visión cuántica de la realidad abandona el determinismo y deja espacio para el **indeterminismo** y para la libertad libertaria.

Desafortunadamente, la física cuántica tiene poca relevancia para el debate del libre albedrío. Por un lado, muchos científicos creen que el mundo cuántico es tan determinado como el mundo normal de los macro-objetos como pelotas de béisbol y autos. Simplemente no sabemos (quizás no podemos) las causas de algunos eventos y no podemos predecir exactamente el comportamiento preciso de las entidades cuánticas. Por otra parte, incluso si admitimos que en el mundo cuántico el determinismo es realmente falso, todavía se podría argumentar que el determinismo reina en el mundo macro.

En tercer lugar, y lo más importante, para el libertario, una condición necesaria del libre albedrío es una visión de la persona como una sustancia que actúa como un agente, es decir, como una primera causa o un motor inmóvil. Por lo tanto, el determinismo es suficiente para negar la libertad libertaria, ya que dice que todos los eventos son causados por eventos anteriores y que no hay agentes sustanciales que actúen como motores indiferentes. Pero incluso si el determinismo es falso, esto por sí solo no establece la libertad libertaria, porque los eventos sin causa que ocurren al azar sin razón, como en el mundo cuántico, no dan el tipo de agencia necesaria para la libertad libertaria, a saber, la libertad por la cual El agente como sustancia está en control de sus acciones. El principal debate entre compatibilistas y libertarios es uno sobre la naturaleza de la agencia y no el determinismo per se,

Teniendo esto en cuenta, estamos en condiciones de modificar la comprensión del compatibilismo moderno que hemos utilizado hasta este

momento. La compatibilidad es básicamente la tesis de que la libertad y el determinismo son compatibles entre sí, que ambos *pueden* ser ciertos. Pero algunos, de hecho, la mayoría de los compatibilistas aceptan la verdad del determinismo, mientras que otros no se comprometen a aceptar el determinismo. Sin embargo, ambos grupos de compatibilizadores rechazan la agencia libertaria. Entonces, si bien continuaremos enfocándonos en la mayoría de los compatibilistas que, de hecho, aceptan el determinismo, debemos recordar que la naturaleza de la agencia, y no el determinismo per se, es el principal punto de contención entre los compatibilistas y los libertarios.

2.2.5 LA PERSONA COMO AGENTE

Nuestra discusión de la causalidad ya se ha trasladado a una descripción de la persona en modelos de acción compatibilistas y libertarios, que difieren sobre cómo entienden a la **persona como agente.**. Para el compatibilista, la persona, en la medida en que él o ella es un agente, es simplemente una serie de eventos a través de los cuales una cadena causal pasa a su manera de producir un efecto, digamos, la mano de uno que sube. Mientras este efecto sea causado por las cosas correctas de la manera correcta (por ejemplo, los estados de los personajes en el agente), el acto cuenta como libre. Ahora, el compatibilista podría, de hecho, sostener que las personas son sustancias genuinas que mantienen una identidad personal absoluta a pesar del cambio. Pero las razones para hacerlo tendrían que venir de otras consideraciones filosóficas. En lo que se refiere a la agencia, es consistente con el compatibilismo que un agente personal sea una cosa de propiedad (ver cap. 10) que se reduce a una serie de eventos a través del tiempo y que no sostiene una identidad personal absoluta a través del cambio (ver cap. 14).

En contraste, una condición necesaria para la libertad libertaria es que el agente sea una sustancia genuina en la tradición de Aristóteles y de Aquino. En los capítulos del diez al doce, ya vimos que el naturalismo científico niega que los organismos vivos como las personas humanas deben entenderse como sustancias en el sentido tradicional. Ahora estamos en posición de entender por qué la mayoría de los naturalistas niegan la libertad

libertaria. Esto no quiere decir que todos los compatibilistas sean naturalistas. Muchos cristianos abrazan el compatibilismo por varias razones, incluyendo ciertos puntos de vista sobre la elección y la predestinación. Pero en la medida en que un naturalista acepte alguna visión de la libertad, entonces el naturalista probablemente será un compatibilista, porque como la mayoría de los naturalistas reconocen,

Hemos examinado una comparación general entre el compatibilismo y el libertarismo y hemos investigado cinco áreas diferentes de contraste relevantes para el debate sobre la libertad: la condición de capacidad, la condición de control, la condición de racionalidad, la naturaleza de la causalidad y la naturaleza de la persona como agente. Pasamos ahora a una comparación final de compatibilismo y libertarismo en dos áreas problemáticas: el fatalismo y la reflexión teológica.

2.3 DOS CUESTIONES FINALES

2.3.1 EL PROBLEMA DEL FATALISMO

Debido a que los compatibilistas afirman que la libertad es consistente con la verdad del determinismo, algunos han argumentado que surge un problema para el compatibilista: el determinismo implica fatalismo, el fatalismo es falso, por lo que el determinismo (junto con el compatibilismo) debe ser rechazado. En términos generales, el **fatalismo** es la opinión de que todo lo que sucede lo hace necesariamente y, por lo tanto, no podemos hacer nada más que lo que haremos. Si el determinismo es verdadero, todos nuestros actos son los resultados inevitables de eventos en el pasado que están fuera de nuestro control. Otra forma de plantear el problema es decir que el determinismo implica el **actualismo: solo** lo que realmente sucede es posible. Lo que realmente *hace*una persona coincide con lo que una persona posiblemente *podría*hacer. Esta visión a veces se llama **fatalismo global** . Es una tesis controvertida y debe distinguirse de la visión relativamente no controvertida llamada fatalismo local. **El fatalismo local** es la opinión de que hay instancias genuinas y aisladas en nuestras vidas donde nuestro resultado está predestinado independientemente de nuestras deliberaciones o elecciones. Por ejemplo, si una persona salta de un edificio, ninguna cantidad de deliberación, ningún acto de voluntad puede alterar la trayectoria predestinada de la persona. El fatalismo global dice que este es el caso del universo en general. Según algunos filósofos, el fatalismo global es falso y conduce a la pasividad como forma de vida.

Los compatibilistas y otros han respondido al problema del fatalismo afirmando que es falso y que el determinismo no implica fatalismo. Es cierto, dado que el determinismo es el caso, que solo puede suceder un curso futuro de eventos. Pero no se sigue que este curso futuro de eventos ocurrirá independientemente de nuestras deliberaciones y elecciones. Por ejemplo, no tiene sentido decir de un solo hombre llamado Harry que está destinado a casarse o no casarse, y aunque actualmente no sabemos qué resultado está

destinado, uno de ellos es y ocurrirá independientemente de Las elecciones y deliberaciones de Harry. Estas elecciones y deliberaciones desempeñan un papel crucial en la cadena causal que conduce al resultado. En general, el futuro se desarrollará a través de la cadena de eventos que constituyen nuestras deliberaciones y elecciones,

Otros filósofos señalan que esta respuesta pierde el punto real del argumento del fatalismo. Ese punto es que, dado el determinismo, nuestras elecciones y deliberaciones están determinadas. Son eventos en cadenas causales que se extienden al pasado y sobre los cuales no tenemos control. Así, a la luz del determinismo, solo hay sucesos pasivos en el mundo, no acciones reales; no existe una capacidad categórica ni una posibilidad real de lograr resultados alternativos; no hay personas que se mueven por primera vez, no hay agente que controle nuestras elecciones. Las cadenas causales simplemente "corren" a través de la persona. Por lo tanto, el argumento del fatalismo es en realidad un intento de dar una imagen general del mundo y de la acción humana que parece seguir del determinismo. Así entendido, es otra forma de resolver problemas en el tratamiento compatibilista de la capacidad, control, Agencia y causalidad. Si el argumento tiene fuerza, entonces, dependerá de la opinión del debate sobre estas cuestiones.

2.3.2 CUESTIONES TEOLOGICAS

Hay una serie de cuestiones teológicas importantes que se entrecruzan con el debate sobre la naturaleza y la realidad del libre albedrío, tres de los cuales se mencionarán brevemente. Primero, está el tema de la soberanía de Dios, la elección, la predestinación, la naturaleza de la fe salvadora y los conceptos relacionados. Los detalles de esta área de estudio son demasiado numerosos e intrincados para mencionar aquí. Los arminianos, que llevan el nombre del teólogo holandés Jacobus Arminio (1560-1609), se unen a los libertarios y sostienen que (1) la soberanía de Dios está limitada por las elecciones libertarias de sus criaturas, y (2) la elección y la predestinación se basan en la voluntad de Dios. conocimiento de aquellos que libremente elegirían arrepentirse y creer en Cristo (o están basados en el amor de Dios pero son consistentes con tal conocimiento previo) y (3) la naturaleza de la fe

salvadora es tal que, mientras que el pecador no regenerado puede no ser capaz de ejercer una fe salvadora sin la gracia de Dios, sin embargo, una vez que se otorga esa gracia, es posible que el pecador ejerza o se abstenga de ejercer una fe salvadora. Los calvinistas, que llevan el nombre del reformador protestante Juan Calvino (1509-1564), generalmente se pusieron del lado de los compatibilistas y sostienen que (1) la soberanía de Dios determina lo que sucederá de manera compatible con la libertad compatibilista, (2) la elección y la predestinación de Dios no se basan en el conocimiento previo, sino en su propia voluntad soberana (**supralapsarianismo** es la opinión de que la determinación de Dios del destino eterno de cada persona es lógicamente anterior a su decreto para crear a la humanidad y permitir la caída; **infralapsarianismo** es la opinión de que la determinación de Dios es lógicamente posterior a sus decretos para crear y permitir la Caída y (3) la fe salvadora es tal que una vez que la gracia de Dios se otorga a un pecador, no es posible que esa persona no crea.

Segundo, existe el problema de reconciliar la presciencia de Dios de **eventos contingentes futuros.**(futuros actos libres de las criaturas de Dios) con el hecho de que son genuinamente libres. Si Dios sabe de antemano qué comerá Sally en Mc-Donald's en lugar de Burger King el martes 5 de noviembre de 2007, ¿cómo puede Sally ser libre con respecto a esta elección? Si ella eligiera comer en Burger King, falsificaría una de las creencias de Dios, y este no puede ser el caso. El problema no es un problema para los compatibilistas porque pueden afirmar que Sally está decidida a comer en McDonald's y que su elección es gratuita. Pero los libertarios tienen una dificultad aquí. Se han ofrecido varias respuestas a este problema: algunos han argumentado que así como Dios no puede hacer un círculo cuadrado y eso no es un límite para su poder, entonces no puede tener conocimiento previo de futuros eventos libres porque no hay nada que él sepa hasta que La elección está hecha. Esta solución es difícil de cuadrar con una comprensión clásica de la presciencia de Dios y con pasajes bíblicos que enseñan que Dios sabe todo lo que sea, incluyendo los actos futuros de sus criaturas. Otros afirman que, hablando estrictamente, Dios es atemporal, y por lo tanto, literalmente no tiene*primer* conocimiento Cuando entendemos que Dios sabe eternamente las cosas que sabe y que su conocimiento de algo no hace que eso suceda, entonces tenemos los recursos para desarrollar una respuesta al problema. Otros utilizan una noción llamada **conocimiento**

medio , más o menos, el conocimiento de Dios de lo que cada criatura libre que él podría crear haría en cada circunstancia posible en la que pudieran ubicarse. El conocimiento medio de Dios de los actos libres futuros no determina, sino que se basa en cuáles serán esas elecciones. Este enfoque es bastante prometedor, pero para que sea completamente satisfactorio, sus defensores deben explicar cómo es posible que Dios pueda poseer tal conocimiento en primer lugar (vea el capítulo 27).

Una última cuestión teológica es el problema del mal. Esto es más de una dificultad para el compatibilista. El libertario afirma que el origen del mal, y por lo tanto la causa responsable de su realidad, es la libre elección libertaria de los ángeles y los humanos. Es cierto que Dios fue el responsable de crear tales criaturas en primer lugar. Pero si se puede argumentar que valía la pena tener tales criaturas, incluso si Dios permitiera que el mal obtuviera de ellas, entonces se puede argumentar que la causa eficiente del mal no es Dios sino la libre elección de criaturas. Los compatibilistas tienen más dificultades con la existencia del mal porque, en su opinión, Dios determina todo lo que sucede, incluidos los actos pecaminosos de sus criaturas. La mayoría de los compatibilistas están de acuerdo en que hay un misterio aquí, pero sin embargo,

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El determinismo es la opinión de que por cada evento que sucede, hay condiciones tales que, dadas, nada más podría haber ocurrido. Los deterministas duros están de acuerdo con los libertarios en que el determinismo y la libertad son incompatibles, los primeros aceptan y los últimos rechazan la libertad. Los compatibilistas sostienen que el determinismo y la libertad son compatibles entre sí. Así, un área importante de diferencia entre compatibilistas y libertarios es sobre su comprensión de la libertad.

Existen diferentes nociones de libertad, pero la principal que hemos analizado es la libertad de responsabilidad moral y racional, la libertad necesaria para una agencia responsable. Hemos analizado las perspectivas compatibilista y libertaria de la libertad y, a lo largo del camino, hemos visto algunos argumentos a favor y en contra de cada punto de vista. La tabla 13.1 muestra cinco áreas principales de comparación entre libertarios y compatibilistas.

Tabla 13.1 Comparación entre libertarios y compatibilizadores

	compatibilism	libertarianism
ability condition	hypothetical, one-way ability	categorical, two-way ability
control condition	causal theory of action	first or unmoved mover
rationality condition	reasons are efficient causes	reasons are final causes
causation	event-event causation	agent causation or noncausal agency
person as agent	consistent with but does not require person to be a substance	person must be a substance

Finalmente, el capítulo examinó otras dos áreas de comparación entre compatibilistas y libertarios: el fatalismo y los problemas teológicos. Todos los cristianos están de acuerdo en que los seres humanos en general tienen la libertad necesaria para una agencia responsable, pero difieren en cuanto a qué cuenta de la libertad es correcta. Los temas son complicados, pero la posición de cada uno dependerá del estudio bíblico, la reflexión teológica y los juicios filosóficos sobre cuál es la explicación más plausible.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

capacidad condición
actualismo
agente
agente causación
akrasia conjunto de
creencias / deseo
categórico capacidad
desviación
causal poder
causal teoría de acción
causal
compatibilismo (duro y suave, clásico versus contemporáneo o jerárquico)
condición de control
deliberación
determinismo (duro y suave)
voluntarismo doxástico (directo e indirecto)
capacidad dual / control
causa eficiente
evento-evento (o estado-estado) causa causalidad
fatal (global versus local)
causa final movible
primero movil
y segundo orden deseos de segundo orden
de primer orden y de segundo orden poderes
acción libre
voluntad
de la libertad de la responsabilidad moral y racional
libertad de autorización

libertad de integridad personal
futuro acontecimiento contingente
que suceden
acción humana
la capacidad hipotética
indeterminismo
infralapsarianismo
causa instrumental
motor intermedio
libertarismo
conocimiento medio
teoría causal de la agencia de
la capacidad de una vía (o control)
persona como agente
física cuántica
racionalidad condición
supralapsarianismo
sistema de valoración

14

IDENTIDAD PERSONAL Y VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE

Mi identidad personal, por lo tanto, implica la
existencia continua de esa cosa indivisible que me llamo a mí mismo.
Sea lo que sea este yo, es algo que piensa,
delibera, resuelve, actúa y sufre.
No soy pensamiento, no soy acción, no soy sentimiento;
Soy algo que piensa, y actúa, y sufre.
Mis pensamientos, acciones y sentimientos cambian a cada momento;
no tienen una existencia continuada sino sucesiva;
pero ese yo o yo, al que pertenecen, es permanente,
y tiene la misma relación con todos los pensamientos, acciones y
sentimientos posteriores
, que llamo los míos.

THOMAS REID, "DE IDENTIDAD"

Cuando vuelvo mi reflexión hacia mí mismo,
nunca podré percibir este yo sin una o más percepciones;
ni puedo percibir nada más que las percepciones.
Es la composición de estos, por lo tanto, la que forma el yo.
DAVID HUME, UN TREATISTO DE LA NATURALEZA HUMANA

1. INTRODUCCIÓN

La muerte es un acontecimiento dramático, perturbador. Sin embargo, una verdad central del cristianismo sostiene que la inmortalidad personal, en la cual yo mismo sobreviviré a la muerte y viviré en una vida después de la muerte, es real. Ha habido varios modelos diferentes para representar la vida después de la muerte como se enseña en las Escrituras, pero tres de ellos están entre los más populares. En primer lugar, existe la **posición tradicional sobre la inmortalidad.**, celebrada por la mayoría en la historia de la iglesia. Desde este punto de vista, solo Dios posee la inmortalidad en sí mismo (cf. 1 Tim 6:16). Aun así, aunque los seres humanos deben interpretarse de manera adecuada y normalmente como una unidad de cuerpos humanos materiales y almas sustanciales inmateriales, en el momento de la muerte una persona ingresa en un estado incorpóreo temporal que está menos que completo y luego recibe un nuevo cuerpo resucitado en La resurrección general. La persona que sobrevive a la muerte es "yo mismo" en un sentido absoluto y literal.

Una segunda vista puede llamarse la **posición inmediata de la resurrección en la inmortalidad** . Desde este punto de vista, cuando uno muere, se le da inmediatamente una especie de cuerpo temporal mientras espera un cuerpo resucitado final, o Dios le quita su cuerpo anterior a la muerte y lo reemplaza por un cadáver que está enterrado . Este punto de vista tiene la virtud de permitir la existencia personal continuada en un estado intermedio, pero adolece del hecho de que ciertos textos bíblicos parecen describir el estado intermedio como un estado incorpóreo (cf. Sal 49:15; Mt 27:50; 2 Cor 5: 1-8; Heb 12:23; Rev 6: 9-11).

Una tercera vista más reciente se llama la posición de **recreación en la inmortalidad**: Cuando uno muere, se extingue (no hay una persona sin cuerpo en un estado intermedio), pero en la resurrección de los muertos, Dios recrea a esa persona de nuevo de la nada. Aparte de las dificultades exegéticas con este punto de vista, no está claro que esta posición tenga los recursos para sostener que la persona que se recrea es literalmente la misma

persona que murió años antes. Volveremos a esta pregunta y al tema de la vida después de la muerte hacia el final del capítulo. Sin embargo, debe quedar claro que la inteligibilidad de la supervivencia personal de la muerte (y de cualquier versión de dicha supervivencia) será en parte una cuestión de la visión general de la identidad personal a través del cambio. El tema de la identidad personal es de gran interés por sí mismo, pero también se relaciona con la creencia en una vida futura.

Las preguntas sobre la identidad personal a través del cambio son aspectos del problema más amplio de la igualdad y el cambio en general. En el capítulo nueve se señaló que antes de que sea posible el cambio, la cosa que los cambios deben existir al principio, durante el proceso y al final del cambio. Si una manzana pasa de amarillo a rojo, debe ser la misma manzana durante todo el cambio. En general, el cambio presupone una igualdad literal y absoluta a través del cambio. Si no existe tal semejanza, entonces solo hay sucesión y no hay cambio real. Habría un color amarillo-manzana-a-tiempo *x* que dejó de ser y de un rojo-manzana-a-tiempo *y* que la sucedió. En el capítulo diez vimos que la doctrina tradicional de sustancia es una visión metafísica que busca, entre otras cosas, dar cuenta de la igualdad a través del cambio.

Sin embargo, nuestro propósito en este capítulo no es enfocarnos en la igualdad y el cambio en general, sino en la naturaleza de la identidad personal en particular. ¿Qué es una persona humana y una persona así permanece igual a través del cambio? Si es así, ¿cómo vamos a entender esto? La teología cristiana tradicional, el sentido común y varios argumentos filosóficos se unen para afirmar que las personas mantienen una igualdad absoluta y real a través de varios tipos de cambio. Esta posición se denomina visión absoluta de la identidad personal, y con mayor frecuencia, aunque no siempre, está asociada con el dualismo de sustancias (véase el capítulo 11).

Sin embargo, ciertas ideologías contemporáneas como el cientificismo, el fisicismo y las formas sensoriales de empirismo crudo hacen imposible la igualdad absoluta a través del cambio. Por estas y otras razones, se han ofrecido diversas visiones empiristas de la identidad personal como alternativas a la visión absoluta. En este capítulo, primero veremos la identidad de los artefactos físicos a través del cambio; segundo, deletree la vista absoluta y las dos vistas empiristas de la identidad personal (la posición

del cuerpo y la vista de la memoria); tercero, evaluar los argumentos a favor y en contra de estas tres posiciones.

Antes de continuar, se deben hacer algunas distinciones preliminares. Primero, debemos distinguir un **sentido de identidad absoluto y estricto de un sentido de identidad** popular y suelto. Si una entidad *x* en el tiempo t_1 mantiene una identidad absoluta y estricta con la entidad *y* en el tiempo t_2 (digamos que *x* es Smith a los doce años e *y* es Smith a los cuarenta y tres años), entonces *x* e *y* están en la relación de identidad el uno al otro de manera tal que la ley de Leibniz de la indiscernibilidad de los idénticos (véase el capítulo 9) se cumple para *x* e *y* (algo es cierto de *x*Si y solo si es verdad de *y*). Todo lo que es verdad de Smith a los doce es cierto de Smith a los cuarenta y tres porque la misma persona que tenía doce años ahora es cuarenta y tres. En una igualdad absoluta, una persona se mueve a través del tiempo y existe plenamente en cada momento de su vida. Las personas no tienen partes o etapas temporales; Así, los tiempos y las fechas no son parte de las personas. Smith a los doce años tenía cinco pies de altura y tenía que medir seis pies a los cuarenta y tres. Smith a los cuarenta y tres años mide seis pies de altura pero medía cinco pies de altura.

Cuando observemos la identidad de los objetos físicos , observaremos más de cerca el **sentido de identidad popular y** vago. Pero por ahora, debemos señalar que si algo se mantiene suelto, la identidad popular a través del cambio, nuestro juicio de igualdad es hasta cierto punto arbitrario y no debe entenderse de manera estricta. Por ejemplo, el equipo de béisbol de los Kansas City Royals podría cambiar a todos sus jugadores, gerentes, dueños e incluso su estadio y sus uniformes y seguir siendo juzgado como el mismo equipo en un sentido vago y popular, incluso si, estrictamente hablando, el equipo es diferente. Uno de los problemas que veremos es si las personas mantienen o no una igualdad estricta y absoluta a través del cambio o simplemente una "igualdad" popular y suelta.

En segundo lugar, los aspectos metafísicos de la identidad personal deben mantenerse separados de los epistemológicos. El primero se centra en lo que *constituye* la identidad personal: ¿qué *es*la identidad personal y qué la hace *real?* ¿Qué significa que la persona *x* en el momento t_1 es la misma persona que *y* en t_2 *?* Los aspectos epistemológicos se centran en

los *criterios* de identidad personal: ¿Cómo es posible saber o creer con razón que una persona en el momento t_2 es la misma persona que alguien en t_1 ?El problema epistemológico se puede dividir en dos sub-temas que son muy diferentes: el problema en primera persona de cómo yo mismo sé que soy la misma persona a través del cambio en comparación con el problema en tercera persona de cómo se puede saber que otra persona es la misma. Persona a través del cambio. Además, el problema epistemológico incluye la cuestión de cómo sabríamos (en forma de primera o tercera persona) que la identidad personal se obtiene en un estado incorporado antes de la muerte, en comparación con un estado intermedio no incorporado después de la muerte. En este capítulo, nuestro enfoque principal será el aspecto metafísico de la identidad personal, aunque las cuestiones epistemológicas se tratarán como parte de nuestra discusión. No podemos cubrir todos los puntos de vista importantes sobre este tema en el espacio de un breve capítulo. Más bien,

2 LA IDENTIDAD A TRAVÉS DEL CAMBIO DE ARTEFACTOS FÍSICOS

El mundo contiene entidades vivientes como los humanos y los perros y artefactos físicos como mesas y barcos. Sin embargo, el mundo también contiene entidades llamadas procesos (por ejemplo, la ebullición del agua) y eventos (por ejemplo, una fiesta de cumpleaños o un juego de béisbol). Considere un evento que lleva algún tiempo, como un juego de béisbol. Un evento de este tipo se extiende a lo largo del tiempo y, por lo tanto, se compone de partes temporales; Un juego de béisbol es una suma de nueve partes temporales llamadas entradas.

A continuación, considere un artefacto como un barco. Dicha entidad se extiende a lo largo del espacio y, por lo tanto, tiene partes espaciales (por ejemplo, los lados, la cubierta, las velas de la nave). ¿Mantienen tales artefactos físicos una igualdad estricta a través del cambio? ¿Tienen partes temporales además de partes físicas? Tales preguntas han sido parte de la filosofía desde sus inicios, y con frecuencia se han enfocado en la nave de Teseo, un antiguo marino y guerrero griego que fue rey de Atenas. Aquí está la referencia de Plutarco a la nave de Teseo:

> La nave en la que regresaron Teseo y la juventud de Atenas tenía treinta remos y fue conservada por los atenienses hasta la época de Demetrio Phalereo, ya que se llevaron los tablones viejos mientras decaían, colocando madera nueva y más fuerte en su lugar, Tanto que esta nave se convirtió en un ejemplo permanente entre los filósofos, por la cuestión lógica de las cosas que crecen; un lado sosteniendo que la nave permaneció igual, y el otro argumentando que no era lo mismo.[59]

A lo largo de los años, la nave de Teseo reemplazó todas las piezas de tabla por tabla, clavo a clavo, etc., de modo que el barco que siguió navegando tenía todas las partes nuevas y ninguna de sus partes

originales. ¿Este barco fue reemplazado o reparado? ¿Era literalmente la misma nave que la nave original de Theseus o una nueva nave que simplemente se parecía a la original y seguía funcionando como un barco de guerra?

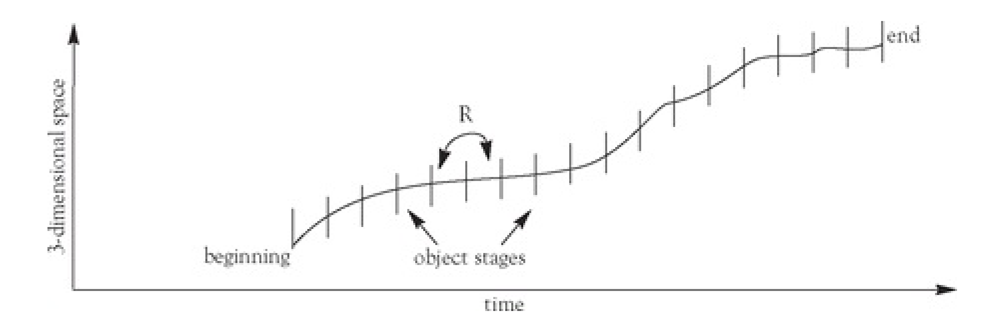
Para embellecer la historia, supongamos que cada vez que se reemplaza una parte de madera original del barco, se utiliza una tabla de gelatina verde congelada y no madera. Supongamos, además, que todas las piezas originales que se retiraron pieza por pieza a lo largo de los años se guardaron en un almacén y, años más tarde, se volvieron a ensamblar en un barco compuesto por todas y solo las piezas originales del barco en el mismo arreglo estructural. Ahora, asumiendo por el bien del argumento que la respuesta es una u otra, qué nave sería idéntica a la nave original de Theseus, la nave Jell-O verde congelada o la que tiene todas y solo las partes originales en el mismo ¿estructura? Las intuiciones del sentido común y muchos filósofos han acordado que la nave original es la que tiene las mismas partes y estructura y no la gelatina verde congelada.

Asumamos lo que parece razonable, a saber, que esta respuesta es la correcta. Según muchos filósofos, se pueden extraer cuatro lecciones de la nave de Teseo y nuestra conclusión al rompecabezas. Primero, los artefactos físicos no mantienen una identidad absoluta y estricta a través del cambio. Un artefacto no puede ganar nuevas partes y perder las viejas (o hacer que las partes se reorganicen estructuralmente) y seguir siendo la misma nave. Los artefactos físicos son meramente partes estructuradas (propiedad-cosas) y cuando las partes o la estructura cambian, el barco pierde su identidad. Para los artefactos físicos, la igualdad estricta a través del cambio es una ficción. Esta visión es una versión de lo que se llama **esencialismo merológico** , de la palabra griega *meros,*que significa "parte". El esencialismo mereológico significa que las partes de una cosa son esenciales para ella en su totalidad. Si el objeto gana o pierde partes, es un objeto diferente. Muchos, aunque no todos, los filósofos adoptan el esencialismo merológico como el relato más adecuado de objetos físicos como la nave de Teseo.

En segundo lugar, lo mejor que podemos esperar es la identidad popular y suelta de los artefactos. Algunos filósofos promoverían la idea de que tales objetos se conviertan en una serie de partes espaciotemporales, a veces

llamadas **gusanos** o caminos **espacio-temporales** , como se muestra en la figura 14.1.

Fig. 14.1 gusano o trayectoria espacio-tiempo.



Si afirmamos que una nave es la "misma" en el tiempo, queremos decir que la nave es una suma de sus partes espaciales y temporales. Las partes temporales se denominan etapas de objeto o segmentos de tiempo del objeto. Varias implicaciones se derivan de esta idea. Primero, la nave no existe en cada momento desde su inicio hasta su destrucción; Más bien, existe una etapa de nave en cada momento. La nave no existe a *través del* tiempo; Es como un juego de béisbol. Toda la nave es una suma de cada parte temporal (y espacial) (etapa de la nave).

En segundo lugar, si preguntamos qué es lo que une todas las diversas etapas de la nave de Teseo en la "misma" nave (la misma trayectoria espacio-temporal), la respuesta será que todas las etapas de la nave se unen entre sí en alguna relación. *R* y ninguna otra etapa de la nave (por ejemplo, las distintas franjas horarias de una segunda nave propiedad de Ulysses) se ubican en esa relación *R* con cualquiera de las etapas de la nave de Teseo. Se han dado varias cuentas para lo que *R*debe ser: Las etapas anteriores deben provocar la existencia de etapas posteriores, cada etapa debe ser continua en el espacio y el tiempo con sus etapas vecinas (¡no hay haz de Star Trek aquí arriba!), cada etapa debe parecerse mucho a sus vecinos en apariencia, o toda la nave no puede perder una cantidad arbitraria de partes (por ejemplo, no más del cincuenta por ciento) y el reemplazo de partes debe ser lento y gradual. Cualquiera que sea la *R que* resulte ser, es algo que relaciona las

diversas etapas sucesivas de la nave en "una" nave, y *R* es una relación más débil que la identidad. A veces esta relación se llama **genidentidad** .

Tercero, la identidad es algo arbitraria y viene en grados. Por ejemplo, podemos contar la nave con partes de gelatina congelada reemplazadas como las de la nave original de Theseus hasta que alcance un límite arbitrario que elegimos: pérdida de cincuenta y uno por ciento de piezas originales, pérdida de una parte a menos que coloreemos La gelatina marrón y así sucesivamente. La uniformidad es una cuestión de convención aquí, y la nave reemplazada se vuelve cada vez menos "idéntica" a la nave original, cuantas más partes pierde o más falla en parecerse a la nave original en cuanto a color, forma, etc. Podemos elegir cualquier límite arbitrario para la uniformidad que deseamos y después de alcanzar ese punto, podemos contar el barco que está presente en un barco diferente y no en el "mismo".

Finalmente, dado que las partes temporales (y espaciales) son esenciales para los artefactos físicos, ahora vistos como caminos espacio-temporales, se deduce que un artefacto específico no podría haber tenido un origen temporal diferente y seguir siendo el mismo objeto (ni podría haber durado más tiempo). o trazó un camino diferente a través del espacio y aún ha sido el mismo objeto). Si la nave de Teseo se hubiera fabricado una semana después del día en que se fabricó, tendría un conjunto diferente de partes temporales y, por lo tanto, sería una nave diferente. Como veremos más adelante, no está claro que se pueda decir lo mismo de las personas.

Ha llegado el momento, ahora, de pasar a una aclaración de los diferentes puntos de vista de la identidad de las personas a través del tiempo. La visión absoluta de la identidad personal sostiene que las personas mantienen una igualdad estricta a través del cambio. Dos tipos diferentes de puntos de vista empiristas niegan esta afirmación y tratan a las personas como artefactos físicos.

3 TRES VISTAS DE IDENTIDAD PERSONAL

3.1 DECLARACIÓN DE LAS VISTAS

Primero, existe la opinión de sentido común, defendida por filósofos como el obispo Joseph Butler (1692-1752) y Thomas Reid (1710-1796), conocido como la **visión absoluta de la identidad personal** . Según esta posición, las personas difieren de los artefactos físicos en que las personas mantienen una igualdad estricta y absoluta a través del cambio. La ley de Leibniz de la indiscernibilidad de los idénticos se mantiene entre todos los momentos en que existe una persona, excepto en los tiempos verbales, porque las personas no tienen partes temporales. Un adulto de seis pies de altura es estrictamente idéntico a la persona de tres pies de altura que era él cuando era un niño. El niño *debía tener* la propiedad de medir seis pies de altura y el adulto *actualmente tiene* esa propiedad; el adulto *solía tener* la propiedad de tener tres pies de altura que el niño tenía, digamos, hace veinte años.

La identidad personal es absoluta; No es un asunto que deba resolverse por convención; no viene en grados; y no es parcial. Si le preguntamos a una persona en el momento t_2 si es la misma persona que existe en t_1 antes que t_2 ,La pregunta tendrá una respuesta de sí o no. Contrasta esto con los objetos materiales. Supongamos que la mitad de una mesa se retira y se reemplaza con nuevas partes de la mesa. ¿Es la mesa nueva igual que la anterior? Estrictamente hablando, la respuesta es no. Pero podríamos decir que la nueva tabla es parcialmente la misma que la anterior (cincuenta por ciento en este caso) y podemos elegir arbitrariamente trazar una línea al cincuenta por ciento y decir que la tabla sigue siendo "igual" si pierde cincuenta porcentaje de sus partes originales o menos y no lo mismo si pierde más del cincuenta por ciento. Pero podríamos trazar la línea en cualquier punto que se adapte a nuestros propósitos. Si valoráramos las patas de la mesa, podríamos decir que la mesa era la misma si todavía tenía tres patas

originales, incluso si hubiera perdido más del cincuenta por ciento de sus piezas originales. La identidad personal no es así.

A continuación, el absolutista sostiene que la identidad personal es inanalizable y primitiva. No se puede descomponer en otra cosa más básica que podría considerarse como una identidad personal. La identidad de una tabla puede así ser analizada. Podemos decir que la "similitud" a través del cambio de una tabla debe dividirse en una posición sobre la estabilidad de las partes de la tabla. Pero la identidad personal no puede definirse en términos de algo más básico que eso. A veces, esto se expresa diciendo que el punto de vista en primera persona, el "yo", es ilusorio y no se puede reducir a un punto de vista en tercera persona. El "yo" es supremo y sirve como unificador de personas en dos sentidos: primero, una persona es una **unidad en un momento dado**. En este momento, es posible que tenga varias experiencias diferentes pero simultáneas: una picazón en el pie, un pensamiento sobre la identidad personal, una conciencia de la música de fondo, un deseo de tomar un café y una sensación de la silla en la que se sienta. Estas diferentes experiencias se unen como experiencias de la misma persona, es decir, usted, porque todas ellas pertenecen o tienen el mismo centro de conciencia, el mismo "Yo". Segundo, una persona es una **unidad a través del tiempo.**. A lo largo de los años, las partes de su cuerpo van y vienen, y sus diversos estados mentales (recuerdos, rasgos de personalidad, etc.) van y vienen. Pero todos son aspectos de la misma persona porque todos pertenecen al mismo "Yo" perdurable según la visión absolutista. Por lo tanto, después del análisis, el punto de vista en primera persona se basa en un tipo específico de cosa que puede tener un "punto de vista en primera persona", es decir, un ego, un "yo", un centro sustancial de conciencia. Debido a que el punto de vista en primera persona está arraigado en un centro de conciencia sustancial que tiene este punto de vista en primera persona, la frase "punto de vista en primera persona", en realidad se refiere a un cierto tipo de punto (cosa, centro unificado , sustancia) - una especie de punto de vista, sensible, correctamente llamado "yo".

Finalmente, la mayoría, aunque no todos, los defensores del punto de vista absolutista sostienen que el dualismo de sustancias es la mejor manera de entender el "yo" o el ego que explica la identidad personal. Yo soy esencialmente mi alma, la misma alma, la misma persona; alma diferente, persona diferente, y es porque mi alma existe, posee mi vida mental, difunde

mi cuerpo y perdura a través del cambio, la identidad personal tiene una base. La identidad personal se basa en el alma para muchos defensores de la visión absolutista. Por lo tanto, después del análisis, el punto de vista de la primera persona se basa en un tipo de punto de vista en primera persona: un ego sustancialmente autoconsciente.

Dos posiciones radicalmente diferentes acerca de la identidad personal se denominan puntos de vista empiristas. Las dos **vistas empiristas** principales **de la identidad personal** son la vista del cuerpo y la vista de la memoria. Antes de ver cada uno, hay tres cosas que comparten en común, que se centran en el rechazo de la posición absolutista. Primero, las posiciones empiristas comienzan con una visión de la identidad a través del cambio derivado de artefactos físicos y extienden esto a la identidad de las personas. Esto significa que la identidad personal a través del cambio, al igual que la de las naciones y las tablas, viene en grados, es parcial y en cierta medida es una cuestión de convención.

En segundo lugar, la identidad personal no es inanalizable. Debe definirse en términos de otra cosa. Para la vista del cuerpo, la "igualdad" de la persona está constituida por la "igualdad" del cuerpo. Para la visión de la memoria, será la continuidad de varios factores psicológicos (recuerdos, rasgos de personalidad, intereses y objetivos y, tal vez, la continuidad del cerebro como el "portador" necesario de esos factores psicológicos) lo que constituye la identidad personal. De cualquier manera, una persona es como un proceso: una persona es una serie de etapas de personas que están relacionadas entre sí en una relación apropiada. El punto principal de una teoría de la identidad personal es explicar cuál es la relación o conexión entre las distintas etapas de la persona que las convierte en todas las etapas de la misma persona. Esto significa que la perspectiva en primera persona, expresada con la palabra *I* puede ser reemplazado exhaustivamente sin perder ninguna información por una descripción en tercera persona de la persona en cuestión.

Finalmente, no hay alma ni ego sustantivos. Según los defensores empiristas, tal entidad es un postulado anticientífico, inobservable e inútil. Una persona es un conjunto de estados físicos y mentales a la vez (y la mayoría de las versiones fisicistas de los puntos de vista empiristas también reducen los estados mentales a los estados físicos, según varias estrategias mencionadas en el capítulo 12) y una serie de situaciones físicas y mentales. Estados a través del tiempo.

La **visión corporal del empirismo.**sostiene que la conexión entre varias etapas de la persona que las une como etapas de la "misma" persona es que todos los estados mentales de la persona están conectados al "mismo" cuerpo. La razón por la que usted es el mismo que la persona que leyó la primera oración de este párrafo es que la experiencia de leer esta oración está vinculada a un cuerpo específico, la experiencia de leer la primera oración se conectó a un cuerpo específico y el cuerpo Es el "igual" en ambos casos. Dado que la igualdad de persona se analiza en términos de igualdad de cuerpo, los defensores de esta visión deben decirnos qué significa que el cuerpo sea el mismo, en un sentido vago, no absoluto, a través del cambio. Se han dado varias respuestas a esto: las nuevas etapas corporales deben tener un cierto porcentaje de partes en común con las etapas vecinas justo antes y después de ellas, las nuevas etapas deben ser espacialmente continuas con las etapas vecinas, las nuevas etapas del cuerpo deben parecerse a las etapas vecinas en apariencia. En cada caso, la vista del cuerpo a menudo permite el reemplazo significativo de partes, el cambio en la ubicación espacial / temporal y la alteración de la apariencia por etapas del cuerpo posteriores en comparación con las anteriores. Pero, en términos generales, tales cambios deben ser graduales y continuos y no drásticos y abruptos.

La **visión de memoria del empirismo** sostiene que es la continuidad de las características psicológicas lo que constituye la identidad personal. Las conexiones internas entre experiencias en sí mismas son todo lo que se necesita para dar sentido a la idea de una serie de experiencias a través del tiempo que son experiencias de la misma persona. El principal de estos rasgos psicológicos es la memoria. La razón por la que usted es la "misma" persona que la persona que se levantó esta mañana es que actualmente tiene la mayoría de los "mismos" recuerdos que la persona que se levantó (excepto, por supuesto, ahora tiene recuerdos del día, no Poseído por tu etapa previa al despertar. Tenga en cuenta que los recuerdos no son vistos como criterios epistemológicos para determinar la igualdad de la persona; Los recuerdos constituyen la igualdad de la persona.

A menudo, el criterio de memoria se complementa con la continuidad de otros factores psicológicos: continuidad de gustos y aversiones, objetivos e intereses, rasgos de carácter, sentimientos de calidez y propiedad de las

etapas anteriores de la persona. Algunos agregan que dado que el cerebro es lo que lleva y contiene estos rasgos psicológicos, entonces la continuidad del cerebro es una condición necesaria para la continuidad de los rasgos psicológicos y, por lo tanto, para la identidad personal. Los dualistas de propiedades y eventos (véase el capítulo 11) como AJ Ayer sostienen que los estados psicológicos son irreductiblemente mentales y que el yo es solo un paquete a la vez y una serie a lo largo de etapas mentales discretas, de otro modo sin dueño (sentimientos de dolor, pensamientos de almuerzo , deseos de amor). Los defensores físicos de la visión de la memoria sostienen que los estados psicológicos no son irreductiblemente mentales,

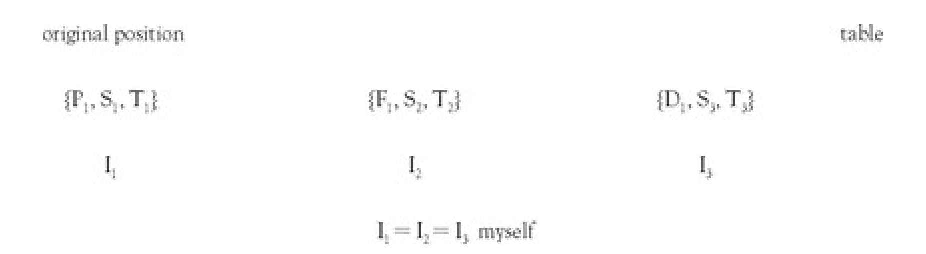
3.2 EVALUACIÓN DE LAS VISTAS

3.2.1 ARGUMENTOS PARA LA VISTA ABSOLUTA

a. Experiencia básica del yo. Supongamos que se está acercando a una mesa marrón y en tres momentos diferentes de introspección atiende a sus propias percepciones. En el momento $t_{1,}$ estás a cinco pies de la mesa y experimentas un ligero dolor en el pie (P_1), una cierta sensación de mesa de color marrón claro en un lugar específico de la habitación (S_1) y una idea específica de que la mesa parece viejo (T_1). Un momento después, en $t_{2,}$ cuando está a tres pies de la mesa, experimenta una sensación de calidez (F_1) de un calentador, una sensación de mesa diferente (S_2) con una forma diferente y un tono de marrón ligeramente diferente al de S_1, y una nueva idea de que la mesa le recuerda a su escritorio de la infancia (T_2). Finalmente, unos segundos más tarde,$t_{3,}$ siente el deseo de tener la mesa (D_1), una nueva sensación de la mesa a un pie de distancia (S_3) y un nuevo pensamiento de que podría comprarla por menos de veinticinco. dólares (T_3).

En esta serie de experiencias, eres consciente de diferentes cosas en diferentes momentos. Sin embargo, en cada momento del tiempo, también son conscientes de que hay un yo en ese momento que está teniendo esas experiencias y que las une en un campo de conciencia. Además, también eres consciente de que el mismo yo tuvo las experiencias en t_1, t_2 y t_3. Finalmente, eres consciente de que el yo que tuvo todas las experiencias no es otro que tú mismo. Esto se puede representar como en la figura 14.2.

Fig. 14.2 Experiencia básica del yo.



A través de la introspección, simplemente eres consciente de que no eres tu cuerpo o un grupo de experiencias. Más bien, eres consciente de que eres el yo que posee y unifica tus experiencias en cada momento del tiempo y que eres el mismo yo que perdura a través del tiempo. En resumen, eres consciente de ser un sujeto mental que está en tu cuerpo, que posee y une tu experiencia y que mantiene la igualdad a través del cambio.

Se puede argumentar que tales conciencias son engañosas o inexistentes. Por ejemplo, David Hume afirmó que nunca tuvo conciencia de su propio "Yo" sino solo de esta o aquella experiencia o grupo de experiencias. Sin embargo, dos cosas parecen estar mal con esta afirmación. Primero, ¿cómo supo Hume en qué corriente de conciencia enfocarse para buscar su propio "Yo"? ¿Acaso ya no era consciente de sí mismo *antes de* poder identificar qué experiencias eran suyas? Regresaremos a este punto a continuación.

Segundo, puede ser cierto que nunca tenemos una experiencia de nuestro propio "yo" si permitimos que solo las experiencias (por ejemplo, de color, sabor, olor, sonido, textura, dolor, placer) cuenten como experiencias. Pero se puede argumentar que el "yo" en sí mismo no es el tipo de cosas que *podrían* percibirse de esa manera, y la conclusión que se deriva de esto no es que no nos demos cuenta de nosotros mismos, sino que existen otros tipos. de conciencias, además de conciencias sensoriales y que nuestra conciencia de nosotros mismos es por medio de un tipo diferente de conciencia. Es difícil concebir algo de lo que podamos estar conscientes con más certeza que esto: mientras escucho una canción, soy la que tiene mis experiencias y continúa perdurando durante toda la actuación.

segundo. Primera persona irreducible a tercera persona. Ninguna descripción del mundo en términos de descripciones en tercera persona podrá capturar sin el resto de mi propia **perspectiva en primera persona** (el punto de ventaja que uno usa para describir el mundo desde el propio punto de vista). Tampoco podrá decirme qué objeto en ese mundo soy yo mismo. Ninguna descripción de mi cuerpo o mis rasgos psicológicos implicará que la entidad que se describe sea I. Una descripción física completa de todo el mundo material, incluidos todos los cuerpos en él, podría darse en la **perspectiva de** la **tercera persona** (el punto de vista). de un observador, por ejemplo, hay un objeto en la ubicación *x*es decir, seis pies de altura, blanco, etc.). Esto sería suficiente para identificar todos los objetos físicos en el espacio y el tiempo. Pero tal descripción no me dirá qué cuerpo es mío o qué entidad soy yo.

Si agregamos a esta descripción física una descripción exhaustiva de todos los estados mentales presentes en todos los cuerpos (por ejemplo, el objeto en la ubicación *x* tiene recuerdos de estar en el Super Bowl de 1979 y ese objeto tiene tales y tales rasgos de carácter, deseos, etc.)), el problema todavía está presente: tal cuenta no dirá qué entidad descrita es yo mismo. La "I" y el punto de vista de primera persona no pueden eliminarse o reducirse a un punto de vista de tercera persona. Mi propio "yo", mi propio punto de vista en primera persona, mi conocimiento de mí mismo por el conocimiento directo quedaría fuera de tales descripciones en tercera persona.

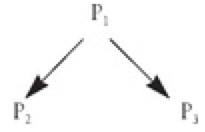
Algunas palabras se llaman **índices** : *yo, aquí, allí, ahora, entonces.* Estas palabras son **simbólicas** , es decir, cambian sistemáticamente sus referentes de una manera dependiente del contexto. Por ejemplo, si Smith usa la *mañana* indexada para decir correctamente "Llegaré mañana", y al llegar al día siguiente, no podrá decir "He llegado mañana", ya que el referente *mañana* ha cambiado desde el día anterior. Más bien, Smith tendría que decir "He llegado hoy".

La palabra indexada más básica es *yo* (y, lo más probable, *ahora*). *Aquí* y *ahora se* refieren a dónde y cuándo estoy. *Allí* y *luego se* refieren a dónde y cuándo no estoy. Una cuenta completa en tercera persona del mundo no capturará la información expresada por los índices. Este hecho puede explicarse si soy un centro de conciencia en primera persona, una sustancia mental diferente de mi cuerpo y estados mentales. Si mi identidad consistiera simplemente en ser mi cuerpo o

en un cierto conjunto de estados mentales, una descripción del mundo en tercera persona sería exhaustiva e identificaría claramente qué objeto soy. Así, la irreductibilidad del punto de vista en primera persona apoya la posición absolutista.

Estas intuiciones básicas sobre la unidad y la singularidad de uno mismo y el punto de vista de primera persona se pueden ilustrar con un experimento mental. Supongamos que algún día es posible realizar una operación cerebral en una persona de tal manera que exactamente la mitad de su cerebro y la mitad de su cuerpo se trasplantan y se unen a dos medios cuerpos diferentes sin cerebro esperando las partes trasplantadas. La figura 14.3 muestra la situación en la que la mitad de P_1 se trasplanta a P_2 y P_3.

Fig. 14.3 P_1 trasplantado en P_2 y P_3



Supongamos además que, tras la recuperación, cada una de las dos personas, P_2 y P_3, manifiestan los mismos rasgos de carácter y tienen los mismos recuerdos que P_1. Primero, tenga en cuenta que el trasplante habría creado dos nuevas personas, pero P_1 no puede ser idéntico a P_2 y P_3 por la sencilla razón de que una cosa no puede ser lo mismo que dos cosas. En la vista de la memoria, la igualdad de la persona se obtiene si, y solo si, se obtienen la igualdad de los rasgos de carácter y los recuerdos. Por lo tanto, la vista de memoria implicaría que P_1 es idéntico a P_2 yP_3, que es absurdo si se toma literalmente. Sin embargo, los defensores de la vista de memoria sostienen que P_2 y P_3 son cada uno P_1 en el sentido de que ambos se parecen exactamente a P_1 en rasgos psicológicos. Volveremos a esta opción más adelante.

Dado que P_1 no puede ser literalmente P_2 y P_3, ¿cuáles son nuestras otras opciones? Puede ser que $P_{1\,haya}$ dejado de existir y que P_2 y P_3 sean

dos personas totalmente nuevas, o que $P_{1\ haya}$ sobrevivido y sea idéntico a P_2 (o P_3) y que una persona nueva, P_3 (o P_2) nace como resultado de la operación.

De cualquier manera, aprendemos dos cosas del ejemplo. Primero, una persona no es idéntica a su cuerpo o sus recuerdos y rasgos de carácter (recuerde: las personas *tienen* estas cosas, no son *idénticas* a ellas ni a una colección de ellas). ¿Por qué? Debido a P_2 y P_3 tienen cada uno *de* P_1 ‘s recuerdos y rasgos de carácter y una parte igual de P_1 ‘s cerebro y el cuerpo, pero no pueden tanto *ser* P_1 . Por lo tanto, el hecho de que P_1 sea una persona debe ser más que un simple cerebro con recuerdos y rasgos de carácter o simplemente un cuerpo.

La segunda lección nos muestra que las personas no son capaces de una identidad parcial y de supervivencia, como lo son los objetos físicos. Si rompe una tabla por la mitad y usa cada mitad para construir dos tablas nuevas, entonces tiene sentido decir que la tabla original sobrevive parcialmente y está presente en parte en cada una de las tablas nuevas. Pero, como hemos visto en nuestro ejemplo el funcionamiento del cerebro, las siguientes cuatro opciones son posibles maneras de entender lo que pasó:[60] *(1)* P_1 deja de ser, y dos nuevas personas, P_2 y P_3 , vienen a ser; (2) P_1 sobrevive y es idéntico a P_2 , y una nueva persona, P_3 ,viene a ser (3) P_1 sobrevive y es idéntico al P_3 , y una nueva persona, P_2 , viene a ser; (4) P_1 sobrevive parcialmente en P_2 y P_3. La opción (4) puede dar sentido a los objetos físicos como tablas, pero no es una opción razonable con respecto a las personas.

Para ver por qué la opción (4) no es buena, considere un segundo experimento mental. Supongamos que un cirujano loco lo captura y anuncia que va a trasplantar su hemisferio izquierdo y la mitad del cuerpo en la mitad del cuerpo y el hemisferio derecho y la mitad del cuerpo en la otra mitad del cuerpo. Después de la cirugía, él va a torturar a una de las personas resultantes y recompensará a la otra con un regalo de un millón de dólares. Puede elegir cuál de las dos personas, *A* o *B,* será torturada y cuál será recompensada. Está claro que cualquiera sea la forma que elija, su elección sería un riesgo. Quizás dejes de existir y no seas ni *A* ni *B.* Pero

también es posible que seas *A* o *B.*Sin embargo, una cosa no parece posible: que seas parcialmente *A* y parcialmente *B.* ¡ En ese caso, tendrías razones para acercarte a la cirugía con un sentimiento de expectativa alegre y terror horrorizado! Pero es difícil dar sentido a una anticipación tan mixta porque no habrá una persona después de la cirugía que experimentará un destino tan variado. La supervivencia parcial, al menos cuando se trata de personas, no parece tener sentido. Las personas son unidades, no colecciones o combinaciones de cosas que permiten la supervivencia parcial como lo hacen los objetos físicos. El punto de vista en primera persona, el "yo", captura este hecho.

do. Miedo al futuro dolor y castigo por el pasado. El temor a algún evento doloroso en el futuro o la culpa y el castigo por un hecho en el pasado parecen tener sentido solo si asumimos implícitamente que soy yo mismo el que experimentará el dolor o que fue el autor de la acción pasada. El dolor futuro o las acciones pasadas no son mías por convención, y si la identidad real es una ficción, es difícil dar sentido a estos casos de miedo y castigo. No tendríamos tanto miedo o mérito como ese castigo si la persona en el futuro o en el pasado simplemente se pareciera a mi yo actual en tener recuerdos similares, rasgos psicológicos o un cuerpo espaciotemporal continuo con el mío o que tuviera muchas de las mismas partes que mi cuerpo actual.

Los teóricos empiristas han respondido a este argumento de diferentes maneras. Con respecto al dolor futuro, algunos han señalado que los puntos de vista empiristas proporcionan una forma de fundamentar el altruismo, que en el dolor futuro estamos realmente preocupados por alguien más y eso es bueno. Otros afirman que el miedo al dolor futuro descansa únicamente en la continuidad de "nuestros" deseos, metas y recuerdos. Si una persona dentro de veinticinco años se enfrentara con el dolor pero no tuviera recuerdos u otros rasgos psicológicos en común conmigo ahora, simplemente no me preocuparía por él.

Con respecto a los hechos pasados, algunos filósofos admiten que la retribución es difícil de justificar en una visión empírica de la identidad personal. Pero continúan señalando que otros aspectos del castigo pueden ser justificados (disuasión de los demás, rehabilitación, protección de la sociedad

debido al encarcelamiento), y esos aspectos son los que más importan para justificar el castigo de una etapa de persona presente por un hecho pasado.

re. Racionalidad y procesos de pensamiento. Algunos han argumentado que para darse cuenta de la verdad de cualquier proposición o incluso considerarla significativa, el mismo yo debe ser consciente de sus diferentes partes (por ejemplo, las expresadas por el sujeto de la oración asociada, el verbo, el predicado). Si una etapa de persona contemplara el tema, otra etapa el verbo y otra predicación, literalmente, ningún yo persistiría en pensar y comprender la proposición como un todo.

El mismo punto se aplica a pensar a través de las premisas de un argumento y sacar una conclusión. El mismo yo debe estar presente para unir y comparar las premisas, ver si conllevan una conclusión y sacar esa conclusión. Si nada puede ocupar nuestra atención por un tiempo, ya que no soportamos a través del tiempo, entonces podríamos tener solo contenidos momentáneos y estos procesos serían imposibles. Para atender una proposición o argumento, debemos seguir siendo. Si este argumento es sólido, entonces significa que los puntos de vista empiristas se refutan a sí mismos si se afirman como racionales utilizando argumentos de apoyo, porque tales teorías hacen que este tipo de racionalidad sea imposible.

Una respuesta importante a este argumento es que a medida que cada etapa de persona emerge o deja de estar en una serie de pensamientos, esa etapa pasa a la siguiente su contenido y un sentimiento de propiedad ("este pensamiento fue mío"). Por lo tanto, en el momento en que se concluye una discusión de un argumento, hay simultáneamente un pensamiento de la conclusión y un pensamiento de la memoria de las premisas del argumento. Tendrá que decidir por sí mismo si una etapa de persona momentánea podría combinar simultáneamente todos estos pensamientos diferentes a la vez y si, de hecho, esto es lo que sucede cuando pensamos.

mi. Cambie los casos. Ciertas situaciones de "cambio" parecen ser lógicamente posibles: por ejemplo, es posible que uno pueda despertarse en un cuerpo completamente diferente o con un conjunto de recuerdos y rasgos psicológicos totalmente diferentes. Si así lo desea, Dios podría poner a la persona *A* en el cuerpo de la persona *B* y viceversa, y podría darle

a *B* recuerdos exactamente como los de *A* y viceversa. En resumen, son posibles biografías alternativas: la misma persona podría haber tenido un cuerpo y recuerdos diferentes. Si esto es posible, entonces esto demuestra que la "semejanza" del cuerpo o los recuerdos no es una condición necesaria para la identidad personal. Uno puede continuar existiendo sin continuidad psicológica o corporal.

De manera similar, el cuerpo actual de uno puede ser ocupado por una nueva persona en un interruptor o, en casos de posesión demoníaca, el cuerpo de uno puede ser ocupado por más de una persona. De la misma manera, Dios podría crear un doble de la persona *A* y darle a esa persona los mismos recuerdos y rasgos psicológicos que el mismo *A,* mientras que el mismo *A* retuvo recuerdos y rasgos cualitativamente idénticos. En resumen, son posibles biografías distintas pero cualitativamente idénticas: diferentes personas podrían poseer el mismo cuerpo o conjunto de recuerdos. Si esto es posible, entonces muestra que la semejanza del cuerpo o los recuerdos no es una condición suficiente para la identidad personal.

Los defensores de los puntos de vista empiristas pueden simplemente negar que tales casos son, de hecho, lógicamente posibles. O pueden admitir que son posibles o no posibles dependiendo de la concepción de identidad personal de cada uno y que todo esto demuestra que nuestro concepto de persona es arbitrario y convencional.

F. Problemas específicos en posturas empiristas. Finalmente, los absolutistas señalan ciertos problemas que plagan los puntos de vista empiristas pero, afirman, no las posiciones absolutistas de identidad personal. Consideremos primero la vista del cuerpo. Por un lado, uno puede despertarse por la mañana y saber quién es sin abrir los ojos. De hecho, aunque puede sonar extraño, en el momento en que uno despierta, al mismo tiempo podría saber quién es y que es un ser duradero y dudar de que tenga un cuerpo (suponga que ha estado leyendo a Hal Lindsey y piensa por un momento que El rapto ocurrió durante la noche). La vista del cuerpo tiene dificultades para explicar esta posibilidad.

Segundo, como ya se señaló, seguramente la posesión de demonios es lógicamente posible y, de hecho, hay buena evidencia de que realmente ocurre. Pero en este caso, el principio corporal (el mismo cuerpo, luego la

misma persona) es falso porque dos personas "ocupan" el mismo cuerpo. Finalmente, el conocimiento que uno tiene de uno mismo es incorregible, es decir, uno no puede equivocarse acerca de quién es uno mismo. No parece tener sentido que uno pueda identificarse erróneamente en el momento presente. Pero, si el autoconocimiento requiere que uno primero conozca los hechos de un determinado cuerpo y luego se atribuya ese cuerpo a uno mismo, entonces surgen dos problemas: (1) Tal autoconocimiento presupone un conocimiento directo del propio "Yo" antes de que uno pueda atribuir una cuerpo dado a sí mismo. El conocimiento del propio cuerpo presupone y, por lo tanto, no puede constituir el autoconocimiento. (2) Uno siempre podría cometer un error al atribuirse un cuerpo a uno mismo. Dado que la identificación en primera persona es incorregible y que no podría ser incorregible si el autoconocimiento se adquiere de acuerdo con la imagen que nos da la vista corporal, esa visión debe ser falsa.

Con respecto a la vista de memoria, el problema de la circularidad surge tal como lo hace para la vista del cuerpo. Desde la época de Butler y Reid, se ha argumentado que los recuerdos presuponen y, por lo tanto, no pueden constituir una identidad personal. Lo que ahora me hace la misma persona que un individuo en el pasado no puede ser que ahora tenga los recuerdos de esa persona pasada. Para poder tener esos recuerdos, ya tendría que ser esa persona. En otras palabras, lo que distingue los recuerdos pasados reales de un evento (donde fui yo quien hizo ese evento pasado) de los recuerdos cualitativamente indistinguibles pero solo aparentes, es que en el caso real estuve allí, pero en el caso aparente estaba no. Por lo tanto, la memoria es solo una prueba epistemológica para la identidad personal, pero no nos da la naturaleza de tal identidad.

En segundo lugar, considere el experimento mental del funcionamiento del cerebro mencionado anteriormente en el capítulo. Seguramente es posible que una persona pueda someterse a un trasplante y que dos personas tengan todos y solo el mismo conjunto de recuerdos y rasgos psicológicos que la persona original antes del trasplante. Algunos defensores de la memoria afirman que, en esta situación, deberíamos simplemente afirmar que la persona original es "igual" que las dos personas nuevas. Ahora es obvio que no pueden significar aquí por "misma" identidad literal porque una cosa, en este caso una persona, no puede ser literalmente idéntica a dos personas. Lo que quieren decir es que la similitud es simplemente una semejanza. En otras palabras, ambas

personas nuevas son exactamente similares en rasgos a la persona preoperatoria, por lo que es arbitrario que se considere esa persona.

¿Pero esto realmente tiene sentido? ¿Puede la propia identidad realmente ser tan arbitraria? Desde la perspectiva de la primera persona, es fácil imaginarse despertarse después de la operación en un cuerpo y mirar a la persona más cercana con los rasgos y recuerdos exactos. No sería un asunto arbitrario desde la perspectiva de la primera persona en cuanto a qué persona era, aunque, desde el punto de vista de la tercera persona, es posible que otra persona no pueda saber qué nueva persona es el yo preoperatorio.

Algunos defensores de la memoria responden a un caso como este agregando una condición al criterio de la memoria. La persona *y* en el momento t_2 es "igual" que la persona *x* en un tiempo anterior t_1 si y solo si (1) hay continuidad de la memoria y otros rasgos psicológicos y (2) no hay otra persona *z* en el tiempo t_2 que se asemeja a *x* tanto como lo hace *y*.El problema con este punto de vista es que el caso anterior es simplemente fácil de imaginar: se podría realizar una operación, podría sobrevivir como una de las dos personas psicológicamente indistinguibles, podría saber desde mi punto de vista que yo mismo soy la persona preoperatoria. , y todo esto es bastante independiente de si esa persona nueva existe o no. ¿Cómo puede la identidad o no identidad de una persona con una persona en un momento anterior depender de la existencia o inexistencia de otra persona?

Un problema final parece plagar ambos puntos de vista empiristas. Dado que representan a las personas como series de etapas con partes temporales, entonces si las partes son esenciales para sus conjuntos (diferentes partes, diferentes conjuntos), ninguna persona podría haber nacido en un momento diferente de su nacimiento real. Sin embargo, si tal cosa es posible, como parece ser el caso, las opiniones empiristas pueden ser inadecuadas.

3.2.2 ARGUMENTOS CONTRA LA VISTA ABSOLUTA

Entre los argumentos planteados en contra de la visión absoluta, destacan tres. Primero, David Hume y algunos otros afirman que nunca estamos

conscientes de nuestro "Yo"; solo somos conscientes de nuestros cuerpos y, a través de la introspección, de nuestros estados mentales actuales (por ejemplo, nuestras sensaciones actuales de dolor y color, pensamientos, voluntades). Así, el "yo" es una ficción.

Los absolutistas han respondido de dos maneras. Señalan que, de hecho, somos conscientes de nuestro propio yo, pero tales actos de conciencia no son como las sensaciones de dolor y color. El empirista limita los tipos de conciencia que podemos tener sobre este último, pero, de hecho, tenemos el primero en los casos en que somos conscientes de nosotros mismos como los propietarios y unificadores permanentes de nuestra vida mental y nuestro cuerpo. Además, si no estuviéramos ya conscientes de nosotros mismos, ¿cómo sabríamos qué corriente de conciencia o qué cuerpo investigar para confirmar o descartar una conciencia de mi "Yo"? La introspección y el conocimiento del cuerpo y la vida mental de uno presupone la conciencia del "yo".

Segundo, los empiristas afirman que si el "yo" es una entidad inmaterial, digamos un alma, que está en el cuerpo y subyace en nuestros estados mentales, entonces nunca podríamos saber quién es otra persona porque solo tenemos sus cuerpos, recuerdos y rasgos de carácter. para seguir No tenemos ningún contacto directo con su ser desnudo. Esta es una versión del problema de otras mentes, que afirma que la visión absolutista conduce al escepticismo sobre nuestro conocimiento de otros seres.

Algunos absolutistas responden de esta manera: admiten que siempre es lógicamente posible que, cuando nos enfrentamos a un cuerpo o conjunto de recuerdos, esté presente una persona diferente a la que normalmente conocemos. Pero el escepticismo no necesita ser refutado mostrando que el escepticismo es lógicamente imposible y no hay ninguna posibilidad de error o duda en alguna área de la creencia (ver el capítulo 4). Este mismo problema de escepticismo está presente acerca de la existencia del mundo externo (es lógicamente posible que tengamos sensaciones de un mundo cuando no existe ningún mundo). Para refutar al escéptico es suficiente señalar que en el caso de la primera persona de uno mismo, uno sabe quién es uno y que uno es un yo perdurable por la conciencia introspectiva directa, y que uno también puede correlacionar el yo perdurable de uno mismo con la continuidad de El cuerpo de uno y los rasgos psicológicos. Uno aprende de esto que existe una buena correlación inductiva entre ellos, y luego se puede usar esta correlación

para justificar el uso de la continuidad y la memoria corporales como evidencia de identidad personal en el caso de otros, incluso si dicha continuidad no constituye una identidad personal. es lógicamente posible que tales juicios sean erróneos. Los empiristas responden a esto diciendo que tal generalización inductiva es extremadamente débil porque solo se basa en un caso de correlación entre un yo perdurable y la continuidad de los recuerdos y el cuerpo, es decir, su propio caso. Aunque dicha continuidad no constituye una identidad personal y es lógicamente posible que tales juicios sean erróneos. Los empiristas responden a esto diciendo que tal generalización inductiva es extremadamente débil porque solo se basa en un caso de correlación entre un yo perdurable y la continuidad de los recuerdos y el cuerpo, es decir, su propio caso. Aunque dicha continuidad no constituye una identidad personal y es lógicamente posible que tales juicios sean erróneos. Los empiristas responden a esto diciendo que tal generalización inductiva es extremadamente débil porque solo se basa en un caso de correlación entre un yo perdurable y la continuidad de los recuerdos y el cuerpo, es decir, su propio caso.

Finalmente, algunos empiristas han argumentado que postular un alma perdurable para fundamentar un yo perdurable no resuelve nada. ¿Cómo sabemos que un alma inmaterial no es solo una colección o conjunto de experiencias a la vez y una serie de almas discretas a través del tiempo? Además, ¿cómo se podría saber cuál alma era suya? El mismo problema de identificación con respecto a los cuerpos y rasgos psicológicos ocurre con respecto a las almas inmateriales.

Los absolutistas responden afirmando que, en el caso de la primera persona, uno no "postula" que es una sustancia inmaterial que posee sus experiencias y cuerpo y que perdura en el tiempo. Uno es directamente consciente de ello y simplemente lo informa a los demás. Hay una gran tradición en filosofía que afirma que nuestro conocimiento de nosotros mismos es uno de los mejores conocimientos que tenemos; El caso más claro y obvio de una sustancia está en nuestro propio conocimiento. Y en los actos de introspección simplemente somos conscientes de nosotros mismos como centros perdurables, inmateriales de sentimientos, pensamientos, creencias, deseos y voluntades. Como cuestión de hecho fundamental, el propio yo simplemente es una entidad tan duradera y la conciencia de esto es básica y fundamental.

3.2.3 UNA PALABRA FINAL SOBRE PENSAMIENTO DE EXPERIMENTOS E IMAGINACIÓN

A lo largo de este capítulo, muchos argumentos a favor o en contra de cierta visión de la identidad personal se han basado en intuiciones acerca de lo que es posible o imposible. ¿Podrían ser posibles o no los interruptores de cuerpo o memoria? ¿Podría sobrevivir a un trasplante como nuevas personas o no? El punto de vista absolutista está apoyado por intuiciones bastante sentido común, y pone un gran énfasis en la perspectiva en primera persona y en nuestra propia conciencia introspectiva. Los puntos de vista empiristas ponen énfasis en el punto de vista de la tercera persona y, con frecuencia, en la ciencia moderna. Es decir, muchos filósofos creen que una perspectiva científica moderna descarta el dualismo y las opiniones absolutistas de la identidad personal. En este punto de vista, las personas son simplemente naturales,

Las opiniones de uno sobre la identidad personal y el problema relacionado de la mente y el cuerpo dependerán, en un grado significativo, de la actitud de uno sobre el orden correcto entre la ciencia, por una parte, y la filosofía y el sentido común, por otra. En nuestra opinión, tres cosas se destacan en este sentido. Primero, como cristianos, el punto de vista absolutista parece ser la forma más natural de entender las enseñanzas de las Escrituras acerca del yo, la realidad de un estado intermedio sin cuerpo, la resurrección final, las recompensas y los castigos, etc.

Segundo, la filosofía es más fundamental y básica que la ciencia. De hecho, el conocimiento científico presupone y se basa en presuposiciones que requieren formulación y defensa filosóficas (véanse los capítulos 15-18). Cuando este orden se invierte y la ciencia se convierte en el punto de referencia para formular una posición filosófica sobre algún tema, a menudo se obtienen resultados altamente contradictorios, como es el caso de las posiciones empiristas sobre la identidad personal.

Tercero, estrictamente hablando, la posición absolutista (y dualista) es bastante consistente con al menos ciertas áreas de la ciencia, pero no con versiones de cientificismo débil en las que los hallazgos de la ciencia se utilizan para defender posiciones sobre las que, estrictamente hablando, la ciencia es silencio. Solo porque las computadoras pueden imitar la inteligencia, o porque continuamos aprendiendo más sobre el cerebro y sus interacciones con el alma, no se sigue que no haya alma ni un yo unificado perdurable. Las opiniones empíricas del yo no son el resultado directo de la ciencia, sino el resultado de la ciencia más la posición filosófica de que la ciencia es la mejor o quizás la única forma de responder a las preguntas filosóficas fuera de los límites de la ciencia adecuadamente entendida. Por lo tanto, los puntos de vista sobre la identidad personal no dependerán de sopesar las intuiciones del sentido común y el argumento filosófico en contra de los de la ciencia, sino de las de ciertas extensiones filosóficas de la ciencia en áreas que no son parte de la ciencia. Es importante tener en cuenta, entonces, que el papel de la ciencia en los asuntos del problema de la mente y el cuerpo o la identidad personal no es tan sencillo como muchos físicos o empiristas sobre la identidad nos harían creer.

4 OBSERVACIONES FINALES

En la introducción de este capítulo, señalamos que el punto de vista de la vida después de la muerte se vería influenciado por la posición de uno sobre la identidad personal y viceversa. Vimos que los cristianos contemporáneos abogan por tres competidores principales: la visión tradicional con un estado intermedio incorpóreo, la vista de la resurrección inmediata y la vista de la recreación. El punto de vista tradicional es consistente con los puntos de vista absolutistas y de memoria de la identidad personal, pero el punto de vista absolutista es el mejor para sostener, dados los argumentos de este capítulo, y de hecho, es el punto de vista más aceptado por la mayoría a lo largo de la historia de la iglesia. La posición de recreación parece tener más sentido a la luz de uno de los puntos de vista empiristas y la mayoría, aunque no todos, de sus defensores aceptan algún punto de vista empírico de la identidad personal. Si eso es verdad,

A lo largo del capítulo, también hemos notado que si bien los teístas cristianos ofrecen el dualismo de sustancias como la mejor manera de fundamentar la visión absoluta, no es la única manera de hacerlo. Una visión diferente de las personas humanas, que actualmente está ganando impulso entre los pensadores cristianos, se denomina visión material-constitución (MC). Los defensores de esta posición incluyen a Peter van Inwagen, Trenton Merricks y Kevin Corcoran. Algunos defensores de MC (por ejemplo, van Inwagen) aceptan alguna forma de la posición de resurrección inmediata, mientras que otros (por ejemplo, Merricks) aceptan una vista de recreación. Los defensores de MC creen que la posición de constitución material tiene los recursos para permitir una visión absoluta de la identidad personal sin tener que abrazar el dualismo de sustancias.

1. El *decir* de la composición no es el *decir* de la identidad. Supongamos que tenemos un jarrón compuesto de trozos de arcilla. Estos trozos de arcilla están, a su vez, compuestos de partes más pequeñas separables. Ahora supongamos que alcanzamos un conjunto de todas las partes físicas únicas, simples y separables, que no solapan, que

componen el jarrón. Tomados en conjunto, podemos llamar a estas partes "las *p*" . Cuando decimos "El jarrón es la *p*" , no queremos decir que el jarrón es idéntico a la *p* . ¿Por qué? Porque si destruimos el jarrón y dispersamos sus partes, el jarrón deja de existir pero las *p* siguen existiendo. En este caso, algo es verdad del jarrón, no es verdad del *p*.s, por lo que no pueden ser idénticos. Cuando decimos "El jarrón es la*p*" , nos referimos a que el jarrón está compuesto por las *"p"* . Además, si consideramos que las *p* , tomadas colectivamente, son un objeto, y si recordamos que las *p 'se* componen y no son idénticas al jarrón, entonces se deduce que tenemos dos objetos diferentes: las *p'* s y el jarrón, que ocupan el mismo lugar al mismo tiempo.

2. La principal preocupación por una visión cristiana de las personas humanas según MC es hacer inteligible la resurrección de los muertos de modo que la persona humana que muere sea numéricamente idéntica a la persona humana criada en el último día.
3. Podemos entender la resurrección de los muertos mientras evitamos el dualismo de sustancias si adoptamos una forma de fisicalismo no reductivo con respecto a las personas humanas. Desde este punto de vista, los estados mentales implican la ejemplificación de propiedades genuinamente mentales por parte de la persona humana y la persona humana es idéntica a su cuerpo tomado como un organismo físico. Ahora, el cuerpo (y, por lo tanto, la persona humana, idéntica al cuerpo) es un compuesto merológico duradero (un todo compuesto por sus simples componentes físicos). Es decir, se compone de las *p* *'* s (su parte final, no superpuesta, simple y separable) de tal manera que puede obtener nuevas *p'*S y perder los viejos y seguir siendo el mismo cuerpo. Esta es una de las diferencias, si no la más importante, entre la MC y la representación de la propiedad de las personas humanas (véase el capítulo 10). El primero trata a las personas humanas (cuerpos) como compuestos merológicos duraderos, el segundo como seres perdurables. Así, los defensores de la MC rechazan el esencialismo merológico.
4. Al igual que un reloj deja de existir cuando se desmonta, pero el mismo reloj vuelve a existir cuando se vuelve a montar, así una persona humana, es decir, un cuerpo, puede dejar de existir en el

> momento de la muerte y volver a existir en la futura resurrección. Algunos defensores de MC adoptan una visión de recreación de la extinción de la vida después de la muerte; otros creen que la persona sobrevive en el estado intermedio y es idéntica a algún objeto físico, por ejemplo, un cuerpo específico o una parte adecuada de un cuerpo.

Si bien actualmente se encuentra en la minoría, la posición de MC se une al dualismo de sustancias para afirmar una visión absoluta de la identidad personal. Por lo tanto, los defensores de estas dos posiciones están de acuerdo en rechazar puntos de vista empiristas como los discutidos en este capítulo, pero no están unidos en cuanto a los fundamentos de la identidad personal absoluta.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

Las opiniones absolutas y empiristas no están de acuerdo sobre la naturaleza de la identidad personal. Las posiciones empiristas asimilan a las personas a los artefactos físicos y niegan la identidad absoluta y estricta a través del cambio para las personas. En cambio, las personas son gusanos del espacio-tiempo con partes temporales; La identidad es arbitraria y / o viene en grados. La versión del cuerpo de los puntos de vista empiristas sostiene que la continuidad del cuerpo es lo que constituye la identidad personal; las versiones de memoria rechazan esto y afirman que la continuidad de la memoria y otros rasgos psicológicos son lo que constituye la identidad personal. Los absolutistas sostienen que las personas mantienen una igualdad estricta y literal a través del cambio, que la identidad personal es inanalizable y diferente de la identidad de los artefactos, y que la primera persona "I" es una unidad en un momento dado y a través del tiempo, que está razonablemente fundamentada en una alma sustancial.

Se dieron varios argumentos a favor del punto de vista absolutista: nuestra experiencia básica del yo, el hecho de que la primera persona no puede reducirse a la tercera persona, nuestro miedo al dolor futuro y el castigo por el mal pasado, la necesidad de un perdurable basándonos en nuestros procesos de razonamiento, cambiando los casos que muestran que los criterios del cuerpo o la memoria no son necesarios ni suficientes para la identidad personal, y un conjunto de problemas específicos que parecen plagar los puntos de vista empiristas.

A continuación, se examinaron tres argumentos en contra del punto de vista absolutista: nunca somos conscientes del "yo", un "yo" inmaterial hace imposible el conocimiento de otras personas, y un alma inmaterial no resuelve los problemas de la unidad del yo porque podría sé una colección de experiencias a la vez y una serie de almas a través del tiempo. Por último, analizamos el papel de las intuiciones de sentido común, los argumentos filosóficos, la ciencia y el cientificismo a medida que aparecen en

experimentos de pensamiento sobre lo que es y no es posible. El capítulo concluyó con una observación sobre el papel de la identidad personal en el debate entre las posiciones tradicionales y de re-creación de la vida después de la muerte.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

sentido absoluto y estricto de la identidad
visión absoluta de la identidad personal
visión corporal del empirismo
visiones empiristas de la identidad personal
perspectiva en primera persona
genidentidad
resurrección inmediata posición sobre la inmortalidad
indice
suelta, sentido popular de la
memoria de la identidad visión de empirismo
mero esencialismo esencial
recreación posición sobre el
espacio de la inmortalidad gusano
del tiempo perspectiva en tercera persona
token reflexiva
posición tradicional sobre la
unidad de la inmortalidad a la vez
unidad a través del tiempo

PARTE IV

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA



15

METODOLOGÍA CIENTÍFICA

Para comenzar, debe decirse que no existe un "método científico", que no hay una fórmula con cinco pasos sencillos que garanticen el descubrimiento.
Hay muchos métodos, utilizados en diferentes etapas de investigación, en circunstancias muy diversas.

IAN BARBOUR, CUESTIONES EN CIENCIA Y RELIGIÓN

1. INTRODUCCIÓN

Sin duda, la influencia más importante que da forma al mundo moderno es la ciencia. Las personas que vivieron durante la Guerra Civil Americana tenían más en común con Abraham que con nosotros. Desde los viajes espaciales y la energía nuclear, la anestesia y los trasplantes de órganos, hasta la investigación del ADN y los láseres, el nuestro es un mundo de ciencia moderna.

Si los cristianos van a hablar al mundo moderno e interactuar con él responsablemente, deben interactuar con la ciencia. Y si los creyentes van a explorar el mundo de Dios por medio de la ciencia e integrar sus creencias teológicas con los resultados de esa exploración, necesitan una comprensión más profunda de la ciencia misma. ¿Qué es ciencia? ¿Existe tal cosa como el método científico y, en caso afirmativo, qué es? ¿Son las buenas teorías científicas al menos aproximadamente verdaderas o son meramente ficciones útiles? ¿Cómo deben interactuar la teología y la ciencia? ¿Es la creación o la ciencia teísta una ciencia o una religión? Las consultas de este tipo son filosóficas, y los siguientes tres capítulos nos llevan a un viaje filosófico que explora la ciencia. Este capítulo comienza ese viaje centrándose en la metodología científica. Primero, investigaremos la naturaleza de la filosofía de la ciencia y su relación con la ciencia misma; En segundo lugar, examinaremos cuestiones clave relacionadas con la clarificación de la metodología científica.

2 LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

La filosofía es, en parte, una disciplina de segundo orden que estudia los supuestos, conceptos y formas de argumento de otras disciplinas, incluida la ciencia. Por el contrario, la ciencia es un conjunto de disciplinas de primer orden. En filosofía de la ciencia, investigamos cuestiones *de* filosofía *sobre la* ciencia. Los filósofos y los historiadores de la ciencia, y no los científicos mismos, son autoridades capacitadas para tratar este tipo de preguntas. En ciencia, investigamos preguntas *de la* ciencia *sobre* un ámbito específico de estudio científico. Aquí, los científicos son las autoridades.

Estos son algunos de los tipos de **preguntas** de **primer orden que formulan los** científicos: ¿Qué es un enlace covalente y cómo funciona? ¿Cuál es la estructura de una molécula de metano? ¿Qué hace que un ecosistema sea estable? ¿Cómo afecta la relación de retención entre la madre y el niño pequeño el desarrollo tardío de la infancia? ¿Dónde estará la luna el 1 de noviembre de 2062? Por el contrario, aquí hay algunas **preguntas de segundo orden:**Preguntas filosóficas sobre la ciencia: ¿Qué es la ciencia? ¿Hay condiciones claras, necesarias y suficientes, que debe tener alguna actividad intelectual para que cuente como ciencia? ¿Existe tal cosa como el método científico y, si es así, qué es? ¿Cómo explican las cosas las teorías científicas? ¿Cómo confirman los datos observacionales una teoría? Si una teoría científica es buena (por ejemplo, hace predicciones precisas, armoniza con lo que observamos), ¿significa que la teoría es al menos aproximadamente verdadera y que las entidades teóricas invisibles (por ejemplo, los electrones) postuladas por esa teoría realmente? ¿existe?

Algunas preguntas son más complicadas. La formulación y la respuesta a estas preguntas desafían la caracterización simple y se ven mejor como una empresa conjunta entre la ciencia y la filosofía. Por ejemplo, la cuestión de si existen o no los electrones es, ante todo, una pregunta filosófica. Como veremos en el capítulo dieciséis, muchos científicos y filósofos, hoy y en el

pasado, han adoptado alguna forma de antirrealismo. Algunos antirrealistas niegan la proposición de que las entidades teóricas postuladas en buenas teorías científicas son reales; otros antirrealistas simplemente afirman que el éxito de una teoría científica no nos proporciona una justificación suficiente para pensar que las entidades teóricas en esa teoría son reales, aunque en realidad puedan existir. La noción de un electrón, afirman, puede ser meramente una ficción pragmáticamente útil, Permitiéndonos hacer predicciones o desarrollar tecnología. Por otro lado, si se adopta el realismo científico, entonces deberíamos creer en la existencia de las entidades postuladas en buenas teorías. Si esta es nuestra opinión, entonces deberíamos creer en los electrones si los científicos consideran que la teoría de los electrones es una buena teoría. Y esto será en gran parte un asunto científico.

En resumen, se debe tener mucho cuidado para distinguir los problemas de la filosofía de la ciencia de los de la ciencia. Y para los temas que involucran directamente a ambas disciplinas, debemos tratar de aclarar los aspectos científicos y filosóficos de esos temas.

Hay dos enfoques muy diferentes y competitivos de la filosofía de la ciencia. La primera se llama **filosofía externa de la ciencia.**(EPS). Desde este punto de vista, la ciencia en sí es el objeto de estudio, y uno aplica una comprensión filosófica general de la realidad (metafísica), el conocimiento (epistemología) y la estructura lógica a los episodios de la ciencia, evaluando los episodios como ciencia buena o mala. La filosofía es vista como una disciplina normativa que justifica las presuposiciones de la ciencia y evalúa ciertas afirmaciones científicas a la luz de lo que ya tenemos razones para creer desde la metafísica y la epistemología. Por ejemplo, los defensores de la EPS niegan que la epistemología pueda naturalizarse (p. Ej., Reducirse a estudios descriptivos en psicología) al afirmar que existe una diferencia entre preguntar qué procesos psicológicos atravesamos para formar nuestras creencias y formular la pregunta normativa sobre Lo que justifica una creencia particular como ser racional.

Por el contrario, una visión reciente en la filosofía de la ciencia, desarrollada por pensadores como WVO Quine y Wilfred Sellars, se llama **filosofía interna de la ciencia.**(IPS). En esta visión, la filosofía es una rama de la ciencia. No hay diferencia de tipo entre las preguntas filosóficas y científicas, pero solo una de grado, generalmente, las preguntas filosóficas (por ejemplo, ¿Qué es la realidad en general?) Son más amplias que las

científicas (por ejemplo, ¿Qué es la materia?). Por ejemplo, la epistemología es una rama de la psicología, biología evolutiva y neurofisiología. Además, la ciencia es su propia justificación y no necesita evaluación desde algún supuesto punto de vista superior. En resumen, la ciencia es la medida de todas las cosas. La tarea de la filosofía de la ciencia es describir cuidadosamente cómo los científicos hacen su trabajo y clarificar el lenguaje y la actividad científica. La filosofía de la ciencia es principalmente lingüística y descriptiva.

Las insuficiencias de IPS han evitado que la mayoría de los filósofos lo acepten. IPS asume que ya podemos reconocer la diferencia entre la ciencia buena y la mala en nuestro intento de describir la ciencia, pero tal reconocimiento implicará una evaluación filosófica distintiva. Además, IPS plantea la pregunta contra los escépticos que preguntan por qué estamos justificados en aceptar la autoridad cognitiva de la ciencia en primer lugar. IPS se limita a afirmar la autoridad epistemológica de la ciencia y esto es un interrogante. Finalmente, IPS rompe la distinción entre cuestiones normativas y descriptivas. De hecho, las preguntas científicas descriptivas acerca de cómo formamos nuestras creencias son muy diferentes y presuponen respuestas a preguntas filosóficas normativas sobre cómo estamos justificados en confiar en las creencias en general.

Además de las diferencias entre la ciencia y la filosofía de la ciencia, así como el debate entre las filosofías externas e internas de la ciencia, hay tres áreas principales dentro de la filosofía de la ciencia como una rama de estudio. Primero, está la **epistemología de la ciencia** , que investiga el proceso de descubrir leyes y teorías científicas, cómo usamos esas leyes y teorías para explicar las cosas, y cómo las leyes y teorías reciben confirmación de varias fuentes, como predicciones exitosas. En segundo lugar, está la **ontología de la ciencia.**, que se centra en el debate realismo-antirrealismo. ¿Deberían interpretarse las buenas teorías científicas como descripciones verdaderas o aproximadamente verdaderas del mundo independiente de la teoría y / o deberíamos creer en la existencia de las entidades teóricas postuladas en esas teorías? ¿O deberíamos interpretar el éxito de las buenas teorías científicas de una manera que no requiera un compromiso con la existencia de las entidades teóricas en esas teorías? Finalmente, está la **filosofía de la naturaleza.**: Dado que aceptamos el realismo científico, ¿cómo deberían nuestras creencias científicas sobre

cuál es el factor real en nuestra amplia visión del mundo sobre la realidad en general? La primera de estas áreas ocupa el resto de este capítulo; el segundo será cubierto en el capítulo dieciséis; el tercero fue parte de los temas examinados en el capítulo dos, la sección sobre metafísica, y también estará entre las preocupaciones en el capítulo dieciocho.

3 LA EPISTEMOLOGÍA DE LA CIENCIA: METODOLOGÍA CIENTÍFICA

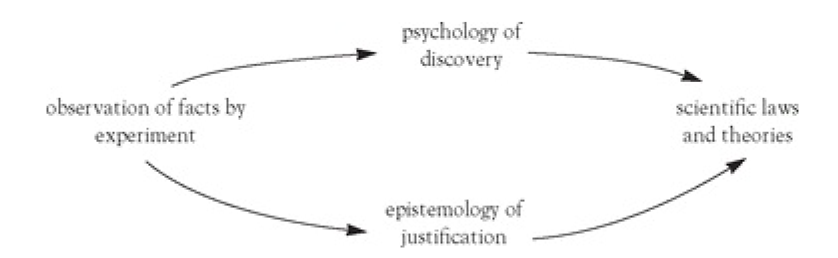
Hay una creencia muy extendida de que hay algo que se llama *el* método científico que se puede caracterizar de manera clara y que separa la ciencia de otras disciplinas. Por ejemplo, la siguiente declaración, tomada de un texto de biología de escuela secundaria ampliamente utilizado, es típica: "Los científicos usan el método científico para intentar explicar la naturaleza. El *método científico*es un medio de recopilar información y probar ideas. . . . El método científico separa la ciencia de otros campos de estudio ".[61]

En esta sección, nuestra exploración de la metodología científica nos llevará a dos descubrimientos: en primer lugar, *el* método científico no existe, sino que hay un conjunto de prácticas y problemas que se utilizan en una variedad de contextos y que se pueden describir libremente. llamadas metodologías científicas. Segundo, varios aspectos de las metodologías científicas se utilizan en disciplinas fuera de la ciencia. Estos descubrimientos se hacen evidentes cuando analizamos filosóficamente la práctica científica. Comenzaremos examinando y rechazando una visión de la metodología científica llamada inductivismo. Luego veremos diferentes aspectos de una visión más adecuada y ecléctica de la metodología científica.

3.1 INDUCTIVISMO

El inductivismo es una visión del método científico que se hizo popular en el siglo XIX y generalmente se asocia con las ideas de Francis Bacon (1561-1591), JFW Herschel (1792-1866) y John Stuart Mill (1806-1873), aunque la descripción real La metodología científica de estas tres figuras es mucho más complicada que el tipo de inductivismo que se describe en esta sección. El inductivismo es una visión completa de la metodología científica y no debe confundirse con la **inducción.**en sí misma, que es una forma de inferencia en la que la verdad de las premisas no garantiza sino que solo apoya la verdad de la conclusión en un grado u otro. Como llegó a entenderse a mediados del siglo XX, el inductivismo es una visión del método científico en el que se considera que los científicos comienzan con observaciones imparciales de hechos, acumulando progresivamente más y más hechos mediante esas observaciones, generalizándolas mediante enumeración. inducción en leyes, combinando estas generalizaciones en generalizaciones más y más amplias acumulando más hechos y, finalmente, llegando a varios niveles de leyes científicas cuyos contenidos no son más que los hechos en forma general. El inductivismo describe el método científico como en la figura 15.1.

Fig. 15.1 La visión inductivista del método científico.



Como muestra la figura 15.1, una visión inductivista del método científico tiene dos componentes principales: la psicología del descubrimiento y la epistemología de la justificación. La **psicología del descubrimiento se** refiere a una descripción del proceso psicológico temporal que un

científico individual o una comunidad de científicos atraviesa paso a paso para formar leyes y teorías. Así es como los científicos deben hacer su trabajo si quieren seguir el método científico de acuerdo con el inductivismo. El científico comienza con observaciones y experimentos, y procede a la formación de leyes y teorías por **inducción enumerativa** , es decir, derivando inductivamente generalizaciones de observaciones pasadas.

La **epistemología de la justificación.**se refiere a la estructura lógica y normativa mediante la cual un científico o una comunidad de científicos justifica las leyes y teorías científicas. El inductivismo implica que una ley o teoría científica se justifica solo si la evidencia a favor de esa ley o teoría se ajusta al esquema inductivo ya mencionado. Los científicos formulan y prueban leyes y teorías al (1) comenzar con observaciones sin prejuicios ni conjeturas previas sobre lo que es importante o no importante observar, (2) observar y analizar los hechos recopilados en el paso 1 para clasificarlos de manera diferente formas, (3) derivar de forma inductiva generalizaciones de esta clasificación de hechos, (4) probar estas generalizaciones mediante observaciones y experimentos adicionales y formar generalizaciones de orden superior. El conocimiento científico es una conjunción de hechos bien comprobados que crece al agregar nuevos hechos que generalmente dejan inalterados los hechos anteriores. La creencia de uno en la plausibilidad de una ley crece en proporción al número de casos positivos observados del fenómeno descrito en ella.

Un supuesto ejemplo de inductivismo es el trabajo de Gregor Mendel (1822-1884), el científico-sacerdote que estudió las leyes de la herencia centrándose en los guisantes. Mendel estudió diferentes rasgos de las plantas de guisantes que aparecían en dos formas diferentes: textura de semilla (lisa / arrugada), color de semilla (amarillo / verde) y longitud del tallo (largo / corto). Él y sus ayudantes cultivaron plantas de arveja, las cruzaron y contaron el número que tiene ciertas características en cada generación. Algunos de los resultados de Mendel aparecen en la tabla 15.1.

Tabla 15.1 Algunos de los resultados de Mendel

Parental Characters	F_1*	F_2*	F_2 Ratio
Smooth × Wrinkled seeds	all smooth	5474Sx:1850W	2.96:1
Yellow × Green seeds	all yellow	6022Y:2001G	3.01:1
Long × Short stems	all long	787L:277S	2.84:1

*F_1 and F_2 are the first and second generations, respectively.

Sobre la base de estas y otras observaciones, Mendel supuestamente derivó, por pura inducción, la siguiente ley: En la segunda generación, la relación de la más frecuente a la menos frecuente de dos características que se correlacionan entre sí es 3: 1. ¿Cómo podría Mendel o cualquier otro científico derivar y justificar esta ley de acuerdo con el inductivismo? Primero, uno simplemente comenzaría con una muestra de guisantes, llamémosla muestra *X, los* cultivará y los entrecruzará, y observará los resultados sin tener que adivinar previamente qué observar o qué no observar. Después de registrar los resultados de la observación de la muestra *X,* uno haría lo mismo para las muestras *Y, Z* y así sucesivamente. A continuación, se observan los resultados de *X, Y, Z.*y otras muestras y hacer una generalización para el tipo de guisantes utilizados en estas muestras específicas. Tercero, uno repetiría este procedimiento para los guisantes de otro tipo, y luego para otros tipos de vegetales, y finalmente, para otros tipos de organismos vivos, hasta que uno alcance la generalización más amplia posible que cubra todos los organismos vivos y todos los casos de dos rasgos observables que correlacionar juntos en la relación 3: 1.

Aunque el inductivismo persiste en la concepción popular de la ciencia e incluso en la mente de muchos científicos, muy pocos, si es que alguno, los filósofos de la ciencia lo aceptan. No logra captar la textura variada de la ciencia, y las objeciones contra ella son severas.

Primero, uno no puede simplemente comenzar con observaciones sin una hipótesis guía o suposiciones de fondo, sin embargo, tentativamente, se sostienen, para guiarse a la hora de decidir qué es y qué no es relevante observar. Las observaciones puras, sin presuposiciones son una fábula en la ciencia, y los científicos casi nunca comienzan con observaciones. Por lo general, comienzan con un problema a resolver y una serie de suposiciones e hipótesis sobre lo que es y no es relevante observar. En el caso de Mendel anterior, Mendel y sus asociados no observaron ni registraron la posición de

la luna, el clima en Boston o el color de los zapatos que usaban mientras realizaban sus experimentos. Estos y muchos otros factores no se observaron porque los experimentadores tenían suficiente idea acerca del empanado de guisantes para saber que estos factores eran irrelevantes pero otros (el color y la textura de las semillas, la longitud del tallo) fueron relevantes. Estos juicios fueron llevados a la tarea de observar; no se derivaban simplemente de las observaciones.

Además, este mismo punto se puede hacer al clasificar y organizar observaciones de diferentes muestras de guisantes y otros organismos vivos. Sin un marco sobre lo que está sucediendo, no hay manera de decidir qué factores deberían servir como base para clasificar hechos particulares.

En tercer lugar, las leyes científicas no se forman, acumulan o justifican por la acumulación progresiva de datos observacionales brutos y no interpretados. Más bien, estos procesos implican una mezcla interpenetrante de observación y teoría en formas que desafían la caracterización simple. De hecho, a veces un cambio en la teoría puede convertir los hechos aparentes en falsedades, como Rom Harré ha señalado:

> Por ejemplo, considere la historia de la determinación de los pesos atómicos. ¿Cuáles *fueron* los hechos? Bajo la influencia de la hipótesis de Prout, algunos químicos consideraron que las discrepancias entre los valores integrales de los pesos atómicos de los elementos [por ejemplo, el cloro es aproximadamente 35.5] eran errores, ya que Prout había mantenido que todos los átomos elementales eran combinaciones de números enteros de átomos de hidrógeno completos. , y por lo tanto sus pesos atómicos tenían que ser números integrales en comparación con el hidrógeno. Aquellos que no aceptaron o abandonaron la hipótesis de Prout se inclinaron más bien a suponer que los pesos no integrales eran los hechos, que es una medida genuina de un fenómeno natural. Los hechos dependían en parte de si uno sostenía o no una teoría particular.[62]

En el caso que acabamos de citar, lo que contaba como un hecho dependía de la aceptación previa de una teoría, y este tipo de interacción de la teoría de los hechos no está permitido por el inductivismo. Pero como el razonamiento de este tipo ha sido una parte apropiada de la ciencia durante su historia, el

inductivismo debe considerarse inadecuado como una explicación total de la metodología científica.

Cuarto, a partir de un conjunto finito de datos de observación, siempre habrá un número potencialmente infinito de leyes generales coherentes con esos datos. Las teorías están indeterminadas por los datos observacionales. La **indeterminación de las teorías por datos.**se refiere al hecho de que esos datos, considerados por sí mismos, no seleccionan de manera inequívoca una y solo una ley. Pero si debemos operar dentro de los confines del inductivismo, ¿cómo podemos elegir entre estas leyes alternativas? Una forma de hacerlo es elegir la generalización más simple de acuerdo con los datos. Pero esta estrategia no es parte del inductivismo (la simplicidad no se deriva de las observaciones, sino que se presenta como un supuesto de fondo). Además, hay diferentes entendimientos rivales de lo que significa simplicidad; resolver este debate es parte de explicar la metodología científica, y estos temas van más allá del cuadro de la ciencia contenido en el inductivismo.

Se han planteado varios otros problemas contra el inductivismo: el problema de la inducción (lo que justifica la inferencia de "todos los *A* observados son *B* " a "todos los *A"* son *B*”); la dificultad de decidir entre generalizaciones accidentales sobre un fenómeno que simplemente resulta ser verdadero (por ejemplo, las plantas crecen a partir del calor del sol) y generalizaciones similares a la ley que expresan necesidades reales en la naturaleza basadas en una teoría de fondo de la verdadera naturaleza del fenómeno en cuestión (por ejemplo, las plantas crecen a partir de la luz del sol por fotosíntesis); y el hecho de que los científicos no tratan simplemente de describir los fenómenos mediante generalizaciones, sino que también los explican con teorías sobre los mecanismos subyacentes, a menudo no observados o incluso no observables, que dan cuenta de las generalizaciones observacionales.

En resumen, el inductivismo es una visión del método científico, pero resulta ser inadecuado. Una mejor manera de imaginar el razonamiento científico se llama el **método hipotético-deductivo** , defendido por Carl Hempel, entre otros. A grandes rasgos, esta visión ve a los científicos como, de una u otra forma, formando y formulando una hipótesis, derivando

implicaciones de prueba (junto con las llamadas condiciones de frontera), y luego observando si las observaciones se corroboran con la hipótesis. Por ejemplo, si aceptamos la ecuación del gas ideal (PV = nRT, donde *P* es presión, *V* es volumen, *T* es temperatura, n es la cantidad de gas en términos del número de moles de gas y *R*es una constante), y si tenemos condiciones de contorno (valores particulares para *P* y *V* que se pueden insertar en la ecuación) P_1 y V_1 para una cantidad específica de gas n_1, entonces deducimos que T_1 debería ser su temperatura Luego podemos hacer observaciones para ver que esto está respaldado por los datos que recopilamos. Pero como veremos, incluso el método hipotético-deductivo no captura todo lo que hace un científico. Para profundizar en la metodología científica, pasemos al examen de un modelo de práctica científica más ecléctico.

3.2 UN MODELO ECLÉCTICO DE METODOLOGÍA CIENTÍFICA

Hay siete aspectos del modelo ecléctico propuesto para explorar: (1) la formación de ideas científicas, (2) la naturaleza de las preguntas y problemas científicos, (3) el uso de ideas científicas y la explicación científica, (4) la naturaleza de experimentos científicos, (5) la prueba de ideas científicas (confirmación científica), (6) la naturaleza de las ideas científicas (leyes y teorías) y (7) los objetivos y metas de las ideas científicas.

Antes de ver cada una de las siete áreas, se debe hacer una observación inicial. Si vamos a exponer una visión de la metodología científica de manera detallada y exhaustiva, tendremos que describir las posiciones con respecto a las diversas áreas de debate dentro de estos siete aspectos. Como veremos, hay diferentes maneras en que se forman las ideas científicas, diferentes problemas que los científicos intentan resolver, diferentes formas en que se usan las ideas científicas para explicar cosas, etc.

Además, existen grandes debates dentro de cada una de estas siete áreas. Por ejemplo, no todos están de acuerdo en cómo los científicos deberían usar sus leyes y teorías para explicar las cosas. Esto significa que son posibles varios puntos de vista diferentes de la metodología científica, si esos puntos de vista son lo suficientemente completos como para ofrecer posiciones en estas siete áreas de discusión. Si bien algunos puntos de vista que veremos no son tan plausibles como otros, no obstante, cada uno es lógicamente coherente con la práctica de la ciencia, y esto apoya un **modelo ecléctico de metodología científica** ; muestra que la metodología científica es un conjunto de metodologías diferentes y no un solo método digno de título “ *el*método científico ”. Para tener una idea de la textura variada de la metodología científica, examinaremos cada uno de estos siete aspectos de un modelo ecléctico de metodología científica en orden.

1. La formación de ideas científicas. El área uno a veces se llama psicología del descubrimiento y se refiere al proceso mediante el cual los científicos individuales o las comunidades de científicos descubren y forman sus ideas. En general, se acepta que no existe un método formalizado, ningún

procedimiento paso a paso que caracterice el proceso de descubrimiento científico. A veces los científicos descubren cosas por accidente. En otras ocasiones generan sus ideas de formas más extrañas. Es bien sabido, por ejemplo, que FA Kekule (1829-1896) ideó la fórmula hexagonal para el anillo de benceno al tener una visión de trama de una serpiente que intenta perseguir su propia cola y, por lo tanto, formar un anillo de este tipo.

Sin embargo, con más frecuencia, los científicos forman sus ideas de una de dos maneras. Primero, los científicos generan ideas mediante un proceso creativo de conjeturas educadas conocidas como **aducción** o **abducción.**. La aducción se refiere al proceso de inventar una teoría para explicar los hechos observados. La ciencia es un oficio, y después de que un científico ha trabajado en un área por un tiempo, esta participación personal le permite al científico desarrollar conocimientos sobre esa área, un sentido de conocimiento tácito. Parte de este know-how es la capacidad de ver las cosas de cierta manera, de intuir patrones de fenómenos y, mediante el uso de la imaginación creativa, aducir una red conceptual para explicar esos patrones. A menudo, un científico no puede decir cómo fue que se le ocurrió una teoría. Este mismo tipo de conocimiento tácito es usado por mecánicos, jueces, exegetas bíblicas y otros que usan su conocimiento de un campo para sopesar cosas y aportar una solución a un problema.

Hay una dificultad con esta forma de generar una idea científica. A veces, después de trabajar en un área durante mucho tiempo, un científico está tan adoctrinado en una forma predominante de ver un reino de datos que puede distorsionar los datos al leer cosas en ellos y no puede ver las cosas de otra manera. Es por eso que Thomas Kuhn señaló que, a menudo, los descubrimientos en ciencia son hechos por recién llegados o por personas que trabajan en otra rama de la ciencia o en otro campo, porque tienen la distancia cognitiva del paradigma prevaleciente necesario para ver las cosas de manera diferente.

La aducción es un método de descubrimiento, por así decirlo, "desde abajo", es decir, desde un sentido de conocimiento con datos en un cierto reino. Hay una segunda forma en que los científicos han descubierto con frecuencia sus ideas: un método "desde arriba". Aquí, los científicos se guían en su búsqueda de una teoría a partir de una imagen amplia de cómo es el mundo o cómo deben aparecer ciertos datos. Este amplio panorama puede provenir de la metafísica, las matemáticas, la teología u otros dominios. Por

ejemplo, algunos descubrimientos científicos se han hecho a la luz del compromiso previo del científico con la idea de que las ecuaciones correctas deben ser matemáticamente bellas o elegantes. Una vez más, Copérnico se sentía incómodo con el modelo de movimiento planetario de Ptolomeo porque se apartaba del ideal platónico de movimiento circular uniforme alrededor de un centro. Como un platónico, Copérnico fue guiado "desde arriba" por la idea geométrica de que el movimiento que es circular es más perfecto y, por lo tanto, los planetas buscan moverse en movimiento circular. El punto no es que él tenía razón, sino simplemente que fue guiado en el proceso de descubrimiento de esta manera.

A veces las visiones metafísicas guían a un científico. Algunos científicos han tenido un compromiso metafísico contra la acción a distancia y esto los ha guiado en una búsqueda para encontrar algún mecanismo intermedio (por ejemplo, un intercambio de gravitones) entre dos cuerpos que permitieran a la gravedad actuar por contacto y no a distancia. A veces las creencias teológicas guían la investigación y ayudan a generar ideas científicas. Leibniz (1646-1716) deriva la ley de Snel (un rayo de luz que viaja oblicuamente, es decir, ni paralelo ni perpendicular, de un medio óptico a otro se refracta en la superficie de tal manera que la proporción de los senos de los ángulos de incidencia y de refracción es una constante para cualquier par de medios: $n_1 \operatorname{sen} \theta_1 = n_2 \operatorname{sen} \theta_2$) de su principio metafísico de que la naturaleza siempre selecciona el curso de acción más fácil y directo dado un conjunto de alternativas. Y derivó este principio de su convicción teológica de que Dios creó el mundo de tal manera que se debe realizar la máxima simplicidad y perfección. Linneo y otros taxonomistas tempranos fueron guiados en su trabajo taxonómico por la idea teológica de que Dios creó organismos en tipos distintos y clasificables. James Clerk Maxwell derivó su imagen de campo de la luz, en parte, de sus convicciones teológicas sobre la Trinidad y la Encarnación. De este modo, campos como la matemática, la filosofía y la teología pueden entrar en el tejido mismo de la metodología científica al proporcionar criterios para guiar la psicología del descubrimiento desde arriba.

2. La naturaleza de las cuestiones y problemas científicos. A menudo, los científicos intentan resolver problemas respondiendo al menos tres tipos de

preguntas. Primero están las **preguntas de "qué"** : ¿Qué aspecto tiene el registro fósil? ¿Cuál es la vida media del uranio? Aquí los científicos intentan establecer hechos, incluso si no pueden, incluso en principio, explicar esos hechos. Por ejemplo, los científicos podrían tratar de establecer cuál es la masa en reposo de una supuesta partícula final, incluso si no creen que haya una explicación adicional de por qué la masa en reposo es un valor específico porque la partícula se toma como definitiva. En segundo lugar, los científicos responden preguntas de **"por qué"**: ¿Por qué los metales se expanden cuando se calientan? Aquí el enfoque está en establecer la causa de algún fenómeno (por ejemplo, la causa eficiente o final). En tercer lugar, los científicos responden preguntas de **"cómo"** : ¿Cómo desplaza la luz un electrón de la superficie de un metal? Las preguntas "cómo" son solicitudes de una descripción de cómo es que alguna causa logra un efecto.

Dos cosas deben ser notadas sobre estas preguntas. Primero, las disciplinas fuera de la ciencia hacen y contestan preguntas muy similares. En segundo lugar, la metodología científica no se agota en la búsqueda de respuestas a preguntas "cómo". También responden a las preguntas "qué" y "por qué".

Los científicos hacen preguntas y tratan de resolver problemas. En términos generales, estos problemas vienen en dos tipos generales: problemas empíricos y problemas conceptuales. Las teorías científicas contienen dos tipos de términos: términos observacionales, que se refieren a lo que es directamente observacional (por ejemplo, "es rojo", "flota", "es más largo que"), y términos teóricos que expresan conceptos teóricos (por ejemplo, "gen , "Electrón", "energía cinética"). Los problemas empíricos se centran en las dificultades de observación con una teoría; Los problemas conceptuales se centran en las dificultades teóricas, conceptuales con una teoría.

En general, un **problema empírico** es algo sobre el mundo de las observaciones que nos parece extraño y que necesita una explicación. ¿Por qué las mareas se mueven como lo hacen? ¿Por qué hay lagunas en el registro fósil? Estos son ejemplos de problemas empíricos. Supongamos que tenemos dos teorías rivales que compiten por nuestra lealtad. Tal situación da lugar a tres tipos de problemas empíricos: problemas **no resueltos** (aquellos que no se resuelven adecuadamente por ninguna teoría rival), **problemas resueltos** (aquellos que son resueltos por todos los rivales, quizás de diferentes maneras) y **problemas anómalos**(Los resueltos por un rival pero no por otro). De los tres, los problemas anómalos tienen el mayor peso

epistemológico. Sin embargo, aunque importantes, las anomalías no son necesariamente decisivas contra una teoría. La fuerza de los problemas anómalos es una función de varias cosas: ¿Cuántos de ellos hay y cuán importantes o centrales son para la teoría en cuestión? ¿Qué tan bien los resuelve el rival? ¿Qué tan fuertes son las diversas teorías rivales a la luz de factores distintos a su capacidad para resolver estas anomalías? Vale la pena señalar que el impacto epistemológico de las anomalías para las teorías científicas es paralelo al impacto de las anomalías en áreas fuera de la ciencia. Por ejemplo, ¿exactamente exactamente cuándo ya no es razonable creer en la inerrancia bíblica a la luz de datos anómalos fuera de las Escrituras o pasajes de problemas? Responder a esta pregunta no es más fácil en teología que en ciencia.

Los científicos también tratan de resolver problemas conceptuales. En general, estas son dificultades con los aspectos conceptuales de una teoría y vienen en dos tipos. Primero, hay **problemas conceptuales internos.**. Estos surgen cuando los conceptos dentro de una teoría parecen ser vagos, ambiguos, circularmente definidos o contradictorios. Por ejemplo, algunos han argumentado que la naturaleza de onda-partícula de la radiación electromagnética es contradictoria, que el camino evolutivo de las escamas de reptiles a las plumas de las aves a través de una serie de intermediarios ligeramente cambiados no es claro y vago, que el uso del tiempo imaginario por cosmólogos como Stephen Hawking es ininteligible y esa "supervivencia del más apto" se define circularmente. El punto no es que estas objeciones hayan sido decisivas, sino que son ejemplos de problemas conceptuales internos.

En segundo lugar, hay **problemas conceptuales externos** . Surge un problema conceptual externo para alguna teoría científica *T,* cuando *T* entra en conflicto con alguna proposición de otra teoría *T ' ,* cuando *T '* está racionalmente bien fundada, independientemente de la disciplina *T '*. *T* puede ser lógicamente inconsistente con *T '* o pueden entrar en conflicto de una manera menor al ser conjuntamente inverosímiles y no reforzarse mutuamente, aunque sigue siendo lógicamente consistente. Por ejemplo, si *T* es un modelo oscilante del universo que implica un pasado infinito para el universo y *T'* Es un argumento filosófico que implica que el pasado debe ser finito, entonces *T '* es un problema conceptual externo para *T* que los defensores de *T* deben resolver. Nuevamente, si la teoría evolutiva naturalista

implica que los organismos vivos son meramente físicos (porque son el resultado total de un proceso físico que opera sobre materiales físicos), entonces si existen argumentos filosóficos para alguna forma de dualismo mente-cuerpo, estos constituyen problemas conceptuales externos para Teoría naturalista evolutiva. Si los teólogos han justificado racionalmente los argumentos teológicos contra, digamos, las opiniones de los orígenes humanos que afirman que los humanos se originaron en China, entonces estos argumentos serían un problema conceptual externo para esa teoría científica.

La ciencia nunca ha agotado lo racional, y la ciencia ha interactuado directamente con otras disciplinas, de manera epistemológicamente positiva o negativa, a lo largo de la historia de la ciencia. Los problemas conceptuales externos proporcionan ejemplos del hecho de que la ciencia no es simplemente complementaria de campos como la filosofía y la teología, porque en tales problemas los primeros interactúan directamente con los últimos. Se dirá más en el capítulo diecisiete sobre lo que significa decir que la ciencia es simplemente complementaria de la filosofía y la teología. Pero por ahora, podemos entender que tal afirmación significa que una descripción científica de algún fenómeno (por ejemplo, la formación de agua a partir de hidrógeno y oxígeno) y una descripción filosófica o teológica de ese fenómeno (Dios crea agua a partir de hidrógeno y oxígeno) son dos diferentes, La no interacción se acerca al mismo fenómeno. Tal afirmación puede ser bastante apropiada en ciertos casos (el ejemplo del agua), pero la presencia de problemas conceptuales externos es uno de los varios factores sobre la metodología científica que muestran la insuficiencia de un enfoque complementario para la integración de la ciencia con la teología y la filosofía Enfoque se entiende como la última palabra sobre el tema.

3. El uso de las ideas científicas y la explicación científica. Los científicos usan leyes y teorías para explicar las cosas. Algunos filósofos como Thomas Kuhn han argumentado que no hay un tipo básico de explicación científica, sino tantos modelos diferentes de explicación científica como ramas de la ciencia. Entonces, muy poco en general se puede decir acerca de la explicación científica. Otros no están de acuerdo y han argumentado que la gran mayoría, quizás todo lo que contaríamos como explicación científica,

encaja en una o ambas opciones diferentes. Primero, está la **ley de cobertura** o el **modelo inferencial de explicación.**hecho popular por Carl G. Hempel y Ernest Nagel. Según este punto de vista, dos factores hacen que una explicación sea científica: la forma lógica de la explicación y la naturaleza de las premisas de la explicación. Los términos *explanans* y *explanandum* significan, respectivamente, "lo que hace la explicación" y "lo que hay que explicar." En cuanto a la forma lógica, explicaciones científicas explicar algún fenómeno, dando un argumento deductivo o inductivo correcto para ese fenómeno en una de las siguientes tres maneras:

The deductive-nomological version of the covering-law model:

L_1: All metal conducts electricity.
C_1: This wire is a metal. — Explanans

E: This metal wire conducts electricity. — Explanandum

The deductive-statistical version of the covering-law model:

L_1: 50% of radioactive substance *x* will decay in time *t*.
C_1: This is *z* grams of substance *x*. — Explanans

E: 50% of *z* will decay in time t. — Explanandum

The inductive-statistical version of the covering-law model:

L_1: 90% of people who get penicillin recover.
C_1: Jones got penicillin. — Explanans

===

E: Jones recovered. — Explanandum

En cada caso, la cosa que se explica (la explicación) se explica o se "cubre" al inferirla de las premisas (las explicaciones), la primera de las cuales es una ley general y la segunda es una declaración de las condiciones iniciales. En la **versión deductivo-nomológica** , los explicativos contienen solo generalizaciones universales y el argumento es deductivo. En la versión estadística deductiva, la explicación es un argumento deductivo que contiene al menos una generalización estadística en los explicativos. En la **versión inductivo-estadística** , la explicación es un argumento inductivo (representado por la línea doble debajo de C_1) que incluye al menos una generalización estadística en los explicativos. En cada caso, una buena

explicación científica de alguna explicación.*E* incorporará una de las tres formas lógicas anteriores.

Una segunda característica del modelo de cobertura científica de la explicación científica se centra, no en la forma lógica, sino en la naturaleza de las premisas. Los explicaciones de la explicación científica deben ser científicamente comprobables de alguna manera, por ejemplo, mediante la observación y el experimento, y algunos agregarían que deben ser generalizaciones verdaderas, semejantes a la ley.

La mayoría está de acuerdo en que el modelo de ley de cobertura captura al menos parte de la naturaleza de la explicación científica. Sin embargo, ha tenido sus detractores. Algunos han afirmado que el modelo tiene ciertos problemas conceptuales (p. Ej., ¿Qué significa probar algo mediante la observación y el experimento? ¿Los campos fuera de la ciencia también hacen esto? ¿Las generalizaciones científicas tienen que ser verdaderas o solo deben pensarse que son verdaderas?) ¿Bien confirmado? Seguramente, las falsas explicaciones científicas son todavía explicaciones científicas? ¿Qué es una generalización parecida a una ley y en qué se diferencia uno de una generalización accidental?

Otros han señalado que el modelo deja de lado aspectos importantes de la explicación científica. Por ejemplo, es difícil ver cómo el modelo de ley de cobertura es explicativo en sí mismo. La afirmación "Esta *x* tiene *F* porque todas las *x* tienen *F* y esta es una *x* " simplemente pospone la explicación invitando a la pregunta "¿Por qué *las x* tienen *F* en primer lugar?". Se utilizará una explicación de esta última pregunta. Nuevos conceptos incrustados en modelos de lo *x*.es como (por ejemplo, los metales conducen la electricidad porque las pequeñas entidades llamadas electrones son libres en metales). Entonces, el modelo de ley de cobertura no es suficiente para una explicación. Las explicaciones de la ley de cobertura son en realidad solo descripciones generalizadas de lo que sucede, pero en realidad no son explicaciones de por qué suceden las cosas.

Estos problemas han llevado a algunos a adoptar un segundo modelo: el modelo **realista y causal de explicación** . Los defensores de este punto de vista señalan que, de acuerdo con el modelo de ley de cobertura, la esencia de la explicación científica es describir las correlaciones generales entre los fenómenos observacionales que nos permiten deducir algún resultado. Un ejemplo de esto sería la ecuación del gas ideal, PV = nRT (donde *P* es la

presión, *V* es el volumen, *T* es la temperatura, *n* el número de moles de gas presente y *R* es la constante del gas ideal). La ecuación del gas ideal describe las correlaciones regulares de los fenómenos observacionales *(P, V, T)*En gases y nos permite deducir, digamos, la temperatura de un gas a partir del conocimiento de su presión y volumen. Pero esta llamada explicación es solo una descripción de cómo se relacionan los fenómenos, no una explicación de por qué se comportan como lo hacen. Sin embargo, una explicación de por qué la temperatura del gas es lo que es, utilizará un modelo que muestre las entidades no observadas y los procesos postulados como causales responsables de las correlaciones observacionales. En esta vista, el comportamiento de un gas se explica representando a los gases como grupos de moléculas análogas a pequeñas bolas de billar que se involucran en colisiones elásticas, viajan a través del espacio, rebotan en las paredes del recipiente y viajan a una velocidad proporcional a la temperatura del gas.

En el modelo causal y realista, la explicación científica va más allá de lo que se puede observar al construir modelos de entidades y procesos teóricos que son causalmente responsables de los fenómenos observacionales. Es interesante observar que filósofos como Bas C. van Fraasen y Stanley Jaki han demostrado que este tipo de explicación científica representa un paralelo muy cercano a los argumentos sobre la existencia de Dios en la teología natural. Por ejemplo, una forma del argumento de diseño comienza con varios tipos de diseño como fenómenos de observación que se explicarán y postula la existencia de un diseñador personal que es causalmente responsable de estos fenómenos.

Los críticos del modelo realista y causal son a menudo empiristas de un tipo u otro que afirman que el compromiso con una teoría científica solo implica el compromiso con el hecho de que una teoría hará predicciones de observación precisa. Tal compromiso no incluye creer en entidades teóricas no observables que, según ellos, son simplemente un exceso, un bagaje metafísico para una teoría científica. Esta crítica será parte de nuestro enfoque en el próximo capítulo.

Hemos visto que hay diferentes puntos de vista sobre cómo deberían funcionar las explicaciones científicas. También hay diferentes tipos de explicación utilizados en la ciencia. Existen **explicaciones compositivas** o **estructurales** : las propiedades de un objeto se explican en términos de las propiedades o

relaciones estructurales de sus partes. Hay **explicaciones históricas** , que explican las propiedades y la existencia de un objeto en términos del desarrollo temporal y la historia del objeto y sus antepasados. Con **las explicaciones funcionales,** las capacidades de un objeto se explican en términos de la función que desempeñan en algún sistema: la función de *x* (el corazón) es hacer *y* (bombear sangre).**Las explicaciones de transición** explican un cambio de estado en algún objeto en términos de alguna perturbación en el objeto y el estado del objeto en el momento de la perturbación. Finalmente, hay **explicaciones intencionales** , que explican el comportamiento de un organismo o la existencia de algún estado de cosas en términos de las creencias, deseos, temores e intenciones de ese organismo.

Antes de pasar a la siguiente área de la metodología científica, debe mencionarse un tema más. A veces se afirma que la noción de Dios como creador o diseñador que "interviene" en la naturaleza no puede servir como parte de una explicación científica. Esta afirmación generalmente es defendida por algún tipo de modelo de explicación de la ley de cobertura, junto con la idea de que la ciencia debe explicar las cosas mediante el uso de leyes naturales y, obviamente, un acto milagroso de Dios no es parte de una ley natural.

Pero esta afirmación es simplemente falsa. Los científicos no se limitan a explicar usando leyes naturales. También explican citando entidades causales, procesos, eventos y acciones, como hemos visto. Por ejemplo, los cosmólogos explican ciertos aspectos del universo, dicen su tasa de expansión, no solo usando leyes naturales, sino también citando el big bang como un evento causal único. Ahora los científicos en algunas ramas de la ciencia, por ejemplo, la búsqueda de inteligencia extraterrestre, arqueología, ciencia forense, psicología y sociología utilizan la agencia personal y varios estados internos de agentes (deseos, voluntades, creencias, intenciones) como parte de su descripción de la causa. Entidades y procesos citados en sus explicaciones. No hay ninguna razón que pueda derivarse de la naturaleza de la explicación científica de por qué el mismo tipo de argumento no podría usarse para explicar algún tipo de fenómeno en la biología o un campo relacionado, por ejemplo, para explicar el origen de la vida. Si la explicación sería buena o no, por supuesto, sería en gran parte una pregunta científica.

En este contexto, muchos científicos y filósofos hacen una distinción entre ciencia empírica y ciencia histórica. Estas amplias categorías de la ciencia

difieren en el tipo de preguntas formuladas y en las explicaciones y los métodos utilizados para responderlas. En general, la **ciencia empírica** (también llamada **ciencia** "inductiva", "nomológica" o "operativa") se centra en cómo funciona el mundo natural de manera repetible y regular. El estudio de las reacciones químicas ácido-base es un ejemplo. **Ciencia historica**(a veces llamada ciencia de "origen") se enfoca en eventos pasados (por ejemplo, la muerte de los dinosaurios, el origen de la primera vida) e intenta explicar cómo se dieron las cosas o por qué sucedió algún evento. Esta distinción se relaciona con nuestra discusión actual sobre la noción de un acto de Dios en la ciencia de la siguiente manera: Se puede argumentar que una apelación a una intervención inteligente de Dios no es apropiada en la ciencia empírica (a menos que, de hecho, Dios intervenga regularmente "Para realizar alguna acción repetible, por ejemplo, como lo hace en la regeneración), pero puede ser apropiado en la ciencia histórica para explicar el origen de la vida y demás.

*4. La naturaleza de los experimentos científicos.*Los científicos hacen observaciones y realizan experimentos. Una observación ocurre cuando un observador se encuentra fuera del curso de los eventos observados y no los manipula. Un experimento ocurre cuando el experimentador interviene en el curso de los eventos al alterar la naturaleza de alguna manera para permitir que el experimento tenga lugar. Cuando los científicos hacen observaciones y realizan experimentos, a menudo usan instrumentos de al menos tres tipos diferentes. Primero, hay instrumentos que se usan para hacer mediciones. Algunos de estos son auto-medidores, es decir, son ejemplos de lo que se está midiendo (por ejemplo, una vara de medición). Algunos no son auto-medidores que usan los efectos de algún fenómeno para medir la causa (por ejemplo, los termómetros miden directamente la expansión y estiman la temperatura). En segundo lugar, hay instrumentos que amplían nuestros sentidos como microscopios, telescopios, amplificadores En tercer lugar, hay instrumentos que aíslan los fenómenos para permitirles estudiarlos independientemente de su entorno.

Al usar estos instrumentos, los científicos hacen varias suposiciones. Muchas de estas suposiciones son bastante razonables y algunas pueden no serlo. Pero en cualquier caso, el uso de un instrumento

para "observar" o medir algo ilustra que cuando un científico dice observar algo, a menudo interpreta los datos a la luz de una gran cantidad de suposiciones teóricas de antecedentes sobre lo que se observa y Los instrumentos utilizados para observarla.

5. El ensayo de las ideas científicas: confirmación científica. El quinto aspecto de la metodología científica incluye cuestiones de prueba y justificación de leyes y teorías científicas. Dos preguntas son de importancia central para comprender este aspecto de la metodología científica: (1) ¿Cómo los resultados de pruebas positivas de observación y experimento prestan apoyo a una ley o teoría científica? (2) ¿Qué factores están involucrados en la afirmación de que una ley o teoría científica es racional? Veamos estas preguntas en orden.

Si una teoría científica predice o de alguna otra manera implica que ciertas cosas deben observarse, y si esas cosas *se* observan, ¿cómo ayuda esto a confirmar la teoría en cuestión? No hay un acuerdo universal entre los filósofos sobre cómo responder a esta pregunta. De hecho, muchos filósofos creen que la evaluación de una teoría científica es tan multifacética y complicada que no cree ninguna conclusión sobre la verdad o la falsedad de una teoría a partir de los resultados positivos de las pruebas. Otros discrepan y afirman que los resultados positivos de las pruebas, de hecho, apoyan una teoría o al menos muestran que la teoría aún no ha sido falsificada. Para aquellos que sostienen el valor de los resultados positivos del texto, existen dos grandes escuelas de pensamiento: falsacionismo y justificación.

El principal defensor del **falsacionismo.**ha sido Karl Popper (1902-1994), para quien los resultados positivos de las pruebas solo muestran una teoría que posiblemente sea cierta. Esos resultados no hacen más probable la verdad de una teoría. Considere la generalización "Todos los cuervos son negros". Ninguna cantidad de casos confirmados de cuervos negros muestra que la generalización es verdadera porque siempre podríamos encontrar un cuervo blanco en el futuro. El descubrimiento de un solo cuervo blanco mostraría que la generalización es falsa. Por lo tanto, concluye Popper, las teorías científicas deben ser conjeturas audaces y arriesgadas que intentamos falsificar. Los resultados positivos de las pruebas muestran que la teoría aún no se ha falsificado, y si probamos una teoría con frecuencia y si pasa todas

nuestras pruebas, se corrobora la teoría. Esto no significa que tengamos evidencia positiva para la teoría, sino solo que repetidamente hemos tratado de falsificar la teoría.

Justificadores como Rudolf Carnap (1891-1970) y Carl Hempel (1905-1997) no están de acuerdo. Hay diferentes formas de **justificación** , pero los defensores están de acuerdo en que los resultados positivos de las pruebas aumentan el grado de probabilidad de que una teoría sea cierta. Cuanto más positivos sean los resultados de las pruebas y los menos negativos tengamos, mayor será el grado de confirmación que posee nuestra teoría.

En resumen, el falsacionismo es la opinión de que los resultados positivos de las pruebas solo muestran que la teoría hasta ahora no ha sido falsificada y que posiblemente sea cierta. El justificacionismo es la opinión de que, de una forma u otra, los resultados positivos de las pruebas aumentan la probabilidad de que la teoría sea cierta y le dan un apoyo positivo.

¿Qué hay de nuestra segunda pregunta: qué factores están involucrados en la afirmación de que una teoría científica es racional? Para empezar, debemos distinguir entre la racionalidad de la búsqueda y la racionalidad de la aceptación. La **racionalidad de la búsqueda se** refiere a un caso en el que una teoría es relativamente nueva, no está desarrollada y no se ha probado, pero, sin embargo, parece ser prometedora. En este caso, uno puede no tener suficiente justificación para pensar que la teoría es cierta, pero podría ser razonable hacer una investigación a la luz de la teoría. La **racionalidad de la aceptación** , por otro lado, se refiere a una teoría que ha existido el tiempo suficiente para ser aceptada o rechazada y, por alguna razón u otra, aceptar la teoría está racionalmente justificado.

Con respecto a la racionalidad de la aceptación, ¿qué es lo que hace que una teoría se justifique racionalmente? No hay una respuesta simple a esta pregunta y una serie de factores son relevantes para responderla. Un factor es si existe o no una teoría rival viable. Si no, entonces incluso si nuestra teoría tiene problemas serios, es todo lo que tenemos. Si hay uno o más rivales, entonces debemos evaluar nuestra teoría comparando su adecuación frente a esos rivales.

Otro factor es si y hasta qué punto una teoría dada posee varias virtudes epistémicas. Una **virtud epistémica** es una propiedad normativa que, si es poseída por una teoría, confiere cierto grado de justificación racional a esa teoría. Una virtud epistémica aumenta la justificación para creer una

teoría. Ejemplos de virtudes epistémicas son estas: las teorías deben ser simples, empíricamente precisas, predeciblemente exitosas, fructíferas para guiar nuevas investigaciones, capaces de resolver problemas conceptuales internos y externos, y deben usar ciertos tipos de explicaciones y no otras (por ejemplo, evitar la acción a nivel distancia, apelación a causas eficientes y no finales).

La importancia de las virtudes epistémicas complica la evaluación de la racionalidad de una teoría por al menos dos razones. Primero, cada una de las virtudes epistémicas puede interpretarse de más de una manera. Por ejemplo, ¿qué significa que una teoría sea simple? ¿Significa que una teoría debe tener el número más bajo de diferentes tipos de entidades, la potencia más baja de diez para las variables en sus ecuaciones, o algo más? Una teoría rival puede utilizar una interpretación de una virtud epistémica específica como la simplicidad y otra rival puede usar una interpretación diferente.

Segundo, dos rivales pueden tener diferentes clasificaciones de la importancia relativa de las virtudes en la lista anterior. Por ejemplo, un rival puede valorar la simplicidad sobre la exactitud empírica y el otro rival puede revertir esto. Además, un rival puede tener éxito con respecto a dos o tres virtudes y su rival puede tener éxito con respecto a un conjunto de virtudes diferentes. ¿Cómo vamos a comparar rivales en estos casos? Solo un caso por caso puede, al menos en principio, responder a esta pregunta.

En cualquier caso, el papel de las virtudes epistémicas en la evaluación de la racionalidad de una teoría científica muestra que un modelo de evaluación crucial de experimentos teóricos es ingenuo. En este modelo, un rival predice un fenómeno *P* y el otro rival predice *no-P* . Realiza un experimento crucial para ver si *P* o *no-P* obtiene y verifica a un rival y falsifica al otro. Desafortunadamente, las cosas no son tan simples cuando se trata de la evaluación de la teoría en la ciencia, o en la teología y otras disciplinas. Esto no significa que nunca podamos saber cuándo una teoría científica es racional para creer, simplemente significa que hacer un juicio de este tipo no es tan sencillo como a veces se nos hace creer.

6. La naturaleza de las ideas científicas: leyes y teorías. Hasta ahora hemos estado utilizando los términos *ley* y *teoría* sin definirlos. Desafortunadamente, no existe una definición universalmente

aceptada de ninguno de los términos. Sin embargo, dos comentarios sobre leyes y teorías científicas pueden arrojar luz sobre importantes distinciones utilizadas en esta área de investigación. Por un lado, hay tres formas básicas de distinguir una **ley** de una **teoría.**. Una forma es sostener que una teoría es más o menos una hipótesis y, si se confirma, puede pasar al estado de una ley. Desde este punto de vista, la única diferencia entre los dos es que una teoría debe sostenerse tentativamente y una ley debe sostenerse firmemente; es decir, las diferencias radican en su grado relativo de fuerza epistemológica. Si bien esta forma de hablar es bastante popular, es la menos útil para comprender la naturaleza de la metodología científica y, por lo tanto, no se usa ampliamente entre los filósofos de la ciencia.

Una segunda forma de distinguir una ley de una teoría se centra en sus grados relativos de generalidad: una teoría tiene un alcance más amplio que una ley. Por ejemplo, las leyes de Kepler sobre el movimiento planetario o la ley de caída libre de Galileo ($s = 16t^2$ donde *s* es la distancia *yt* es el tiempo) solo se aplican al movimiento planetario (Kepler) o al movimiento cerca de la Tierra (Galileo). Sin embargo, las leyes del movimiento de Newton se mantienen no solo en estos casos, sino más ampliamente en que se aplican al movimiento de otros cuerpos celestes y también a otras formas de movimiento. Por lo tanto, en esta forma de distinguir leyes y teorías, las declaraciones de Kepler y Galileo sobre el movimiento serían leyes y las de Newton serían teorías.

Una tercera forma de distinguir las teorías de las leyes es la que adoptan especialmente aquellos que sostienen alguna forma de realismo científico (véase el capítulo 16) y que sostienen el modelo realista y causal de la explicación científica discutido anteriormente en este capítulo. Desde este punto de vista, las leyes se limitan a *describir* las regularidades similares a la ley que se observan en la naturaleza, y las teorías *explican* esas regularidades ofreciendo un modelo para las entidades, estructuras y procesos teóricos que se cree que son responsables de esas regularidades. La ecuación del gas ideal, $PV = nRT$, es una ley, y la teoría del gas cinético (los gases son enjambres de partículas diminutas que se involucran en colisiones elásticas, etc.) es una teoría.

Una segunda observación sobre leyes y teorías científicas involucra las diferentes maneras en que las leyes científicas pueden clasificarse. Primero,

la *ley* puede referirse a una entidad lingüística o conceptual. En este sentido, una ley es algo que un científico puede descubrir en un momento determinado; Él puede escribirlo en una hoja de papel o tenerlo en su mente. Por otro lado, la ley puede referirse a una disposición real (por ejemplo, los átomos de hidrógeno se cargarán positivamente si pierden un electrón) o una relación real (por ejemplo, un aumento en la temperatura de un gas aumentará su presión a un volumen constante) que Obtiene en el mundo la teoría independiente. En el antiguo sentido de la *ley.*, es apropiado decir que una ley no causa que algo suceda, ya que es una entidad lingüística o conceptual. En el último sentido, sin embargo, las leyes hacen que las cosas sucedan en el mundo al estar entre los factores que dirigen la forma en que se comporta la naturaleza. Entonces, si se puede decir que una ley causa algo depende de cómo se usa la palabra *ley* .

Además, las leyes pueden ser estadísticas ("La probabilidad de que un átomo de U^{238} decaiga durante este período de tiempo es del 50%") o no estadística ("Todo el cobre se expande cuando se calienta"). Además, las buenas leyes científicas no siempre son ciertas. Por ejemplo, la ley del gas ideal no se aplica a ningún gas en el mundo real, pero sigue siendo una aproximación útil, aunque, estrictamente hablando, es falsa.

7. Los objetivos y metas de las ideas científicas . Los científicos y filósofos han surgido varios objetivos diferentes que son fines explícitos o implícitos que los científicos intentan alcanzar cuando formulan teorías. Existen dos tipos diferentes: **objetivos extrínsecos** e **intrínsecos de la ciencia.**. Los objetivos extrínsecos son los motivos o razones por los que los científicos hacen ciencia, por ejemplo, para glorificar a Dios, ejercer poder sobre la naturaleza, proteger el medio ambiente, etc. Más importantes para evaluar la veracidad o la fortaleza epistémica de una teoría científica son los objetivos intrínsecos. Estos objetivos son las virtudes epistémicas que los científicos buscan: teorías simples, teorías empíricamente precisas, etc. Además, parte de la comprensión de los objetivos científicos intrínsecos es cómo debemos interpretar una ley o teoría científica que encarna varias virtudes epistémicas y, por lo tanto, es una teoría "buena". ¿Los científicos buscan teorías

virtuosas porque buscan teorías verdaderas que describan con precisión el mundo real o buscan teorías virtuosas porque tales teorías funcionan y son ficciones útiles? Los realistas científicos adoptan la visión anterior de los objetivos científicos intrínsecos, Y los antirrealistas científicos adoptan este último. Este debate será el tema central del próximo capítulo.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

La filosofía de la ciencia es una disciplina de segundo orden de la filosofía sobre la ciencia. La ciencia es una disciplina de primer orden sobre un ámbito específico de estudio científico. Hay dos enfoques que compiten con la filosofía de la ciencia. Una filosofía externa de la ciencia es un enfoque normativo que aplica cuestiones filosóficas generales al estudio y la justificación de la ciencia. Una filosofía interna de la ciencia comienza con buenos ejemplos de la ciencia en sí misma, es de naturaleza descriptiva y ve a la filosofía como una rama de la ciencia. Las tres áreas principales de la filosofía de la ciencia son la epistemología de la ciencia, la ontología de la ciencia y la filosofía de la naturaleza. El resto del capítulo se centró en la epistemología de la ciencia.

No hay tal cosa como *el*método científico. Más bien, hay un conjunto de prácticas y problemas que se utilizan como parte de la metodología científica y también en disciplinas fuera de la ciencia. Además, muchos de los que afirman que existe algo llamado "método científico" identifican ese método con el nombre de inductivismo. Pero el inductivismo es un enfoque inadecuado de la metodología científica. Un modelo más ecléctico de metodología científica incluye varios temas y debates en siete áreas: la formación de ideas científicas, preguntas y problemas científicos, el uso de ideas científicas y explicaciones científicas, experimentos científicos, pruebas de ideas científicas y confirmación científica, la naturaleza de los científicos. Leyes y teorías, los fines y metas de las ideas científicas. Finalmente,

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

aducción (o secuestro)
problemas anómalos
de composición o explicaciones estructurales
que cubren la ley o modelo inferencial de la explicación
deductiva-nomológica
deductiva-estadística
modelo ecléctico de la metodología científica
problemas empíricos (resueltos, sin resolver, anómala)
ciencia empírica
de inducción enumerativa
virtud epistémica
epistemología de la justificación
epistemología de ciencia
problema conceptual
externo filosofía externa de la ciencia (EPS)
metas extrínsecas e intrínsecas para la ciencia
falsificacionismo
preguntas de primer orden y de segundo orden
explicaciones
históricas ciencia histórica
método hipotético-deductivo
de inducción
inductivo-estadístico
Inductivismo
explicaciones intencionales
problema conceptual interna de
la filosofía interna de la ciencia (IPS)
justificacionismo

leyes frente a las teorías
ontología de la ciencia
filosofía de la naturaleza
psicología del descubrimiento de
la racionalidad de la aceptación
racionalidad de la búsqueda
realista, modelo causal de la explicación
explicaciones de transición
subdeterminación de teorías basadas en datos
preguntas de “qué”, “por qué” y “cómo”

16

EL DEBATE REALISTA Y ANTI-REALISMO

Si uno quiere un eslogan: el realismo es la verdad y el racionalismo templado el camino.

WH NEWTON-SMITH, LA RACIONALIDAD DE LA CIENCIA

Creo que no hay una manera independiente de la teoría
para reconstruir frases como "realmente hay";
La noción de una coincidencia entre la ontología de una teoría y su
contraparte "real" en la naturaleza ahora me parece en principio ilusoria.
Además, como historiador, estoy impresionado con la inverosimilitud de la
vista.

THOMAS KUHN, LA ESTRUCTURA DE LAS REVOLUCIONES CIENTÍFICAS

1. INTRODUCCIÓN

Nuestro discurso científico, así como nuestro lenguaje cotidiano, está impregnado de términos para entidades teóricas de la ciencia: quarks, vacíos cuánticos, electrones, moléculas de ADN, placas continentales y muchos otros. Además, la mayoría de las personas hoy en día se inclinan a pensar que nuestras teorías actuales sobre estas entidades, por ejemplo, nuestras opiniones actuales sobre las moléculas de ADN, son representaciones razonablemente precisas y aproximadamente verdaderas del mundo real, independiente de la teoría. Sin embargo, a pesar de estas opiniones ampliamente sostenidas, todavía es legítimo, y es parte del negocio de la filosofía, cuestionar estas opiniones al plantear esta pregunta: dado que una teoría científica es "exitosa" en algún sentido de ese término (por ejemplo, explica hechos, hace buenas predicciones),

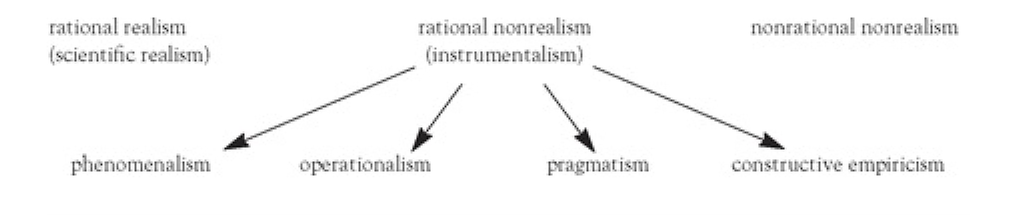
Desde que los antiguos griegos comenzaron a investigar la naturaleza, ha habido un debate sobre esto y preguntas relacionadas. ¿Cuál es el propósito de las teorías científicas? ¿Qué significa decir que una teoría científica es exitosa? ¿Son las teorías científicas exitosas meramente ficciones útiles que explican las observaciones empíricas y generan predicciones precisas, o sus términos teóricos se refieren realmente a entidades reales, y una teoría exitosa proporciona descripciones bastante precisas de esas entidades? Este debate se denomina debate realista-antirrealista, y aún se está cuestionando acaloradamente entre científicos y filósofos. A grandes rasgos, **el realismo científico.**es la opinión de que la ciencia asegura progresivamente teorías verdaderas o aproximadamente verdaderas sobre el mundo real e independiente de la teoría "allá afuera" y lo hace de una manera racionalmente justificable. En contraste, el **antirrealismo** , que se presenta en varias formas diferentes, niega las interpretaciones realistas de la ciencia a favor de las interpretaciones alternativas. Por lo tanto, es importante tener en cuenta que una defensa de la existencia de las entidades teóricas de la ciencia no es, en última instancia, una cuestión de si una teoría científica es o no "exitosa". Más fundamentalmente, es una pregunta sobre qué tipo de filosofía

de La ciencia —el realismo científico o alguna forma de antirrealismo— debería preferirse como una caracterización del éxito de las teorías científicas.

¿Por qué los cristianos deberían preocuparse por este tema? Aparte del valor intelectual del debate, considerado en sí mismo, otro aspecto de esta discusión es de interés para los cristianos: los puntos de vista de uno sobre la controversia entre realismo y antirrealismo deben tenerse en cuenta al entender la integración de la ciencia y la teología. Si se acepta el realismo científico como la visión correcta de una teoría científica, por ejemplo, la idea de que al emplear la noción del tiempo imaginario como algo real, se puede evitar postular que el universo tuvo un comienzo, entonces si esa teoría parece ir en contra. a alguna afirmación teológica, digamos, que el universo tuvo un comienzo, entonces los cristianos tendrán que refutar esa teoría científica, ajustar su comprensión de la afirmación teológica o adoptar una estrategia diferente. Por lo tanto, mucho depende de lo que signifique que una teoría esté bien establecida o tenga éxito. Esto, a su vez, está relacionado con el debate sobre el realismo y el antirrealismo.

Sin embargo, si el antirrealismo se adopta y se limita a las teorías científicas, entonces no se consideraría verdadera o aproximadamente cierta una teoría científica bien establecida, tal vez la teoría sea solo una ficción útil, y no habrá presión para ajustar la verdad. De la afirmación teológica. Por ejemplo, si un teólogo cree que todos los eventos físicos tienen causas, y si la física cuántica parece negarlo, entonces si la teoría cuántica se toma de manera antirrealista, no habría necesidad de ajustar la visión de la causalidad. Por otro lado, puede haber peligros en la adopción del antirrealismo para las teorías científicas porque, una vez que se realiza este movimiento, puede ser difícil limitar el antirrealismo a las teorías científicas por sí solas. Por ejemplo, si el antirrealismo de una persona afecta nuestras afirmaciones teológicas, entonces afirma acerca de Dios. La vida después de la muerte, etc., podría interpretarse de manera que se puedan retirar esas afirmaciones sin considerar que se refieren a entidades reales (Dios, la vida futura) en el mundo real. La figura 16.1 muestra algunas de las opciones principales en el diálogo realista-antirrealista.

Fig. 16.1 Opciones en el diálogo realista-antirrealista.



A continuación, expondremos y evaluaremos el realismo científico, veremos algunos de sus rivales antirrealistas y ofreceremos algunas ideas finales sobre este debate relevantes para la tarea de integrar la ciencia y la teología.

2 REALISMO CIENTÍFICO

2.1 RESEÑA DEL REALISMO CIENTÍFICO

El realismo científico fue una opinión minoritaria en la primera mitad del siglo XX, al menos entre los filósofos más vocales, pero ahora es la posición mayoritaria entre los filósofos actuales de la ciencia. Los realistas científicos destacados son Ernan McMullin, Richard Boyd, WH Newton-Smith, Karl Popper y Rom Harré. Hay varias variedades diferentes de realismo científico, pero sus principios fundamentales son estos:

SR1: Scientific theories (in mature, developed sciences) are true or approximately true.

SR2: The central observational and theoretical terms of a mature scientific theory genuinely refer to entities in the world. These terms make existence claims.

SR3: Given two rival theories, it is in principle possible to have good reasons for thinking which is more likely to be true or approximately true. Rationality is an objective notion and conceptual relativism (what is rational for one person or group should not necessarily be so for another person or group since rationality itself is relative to a person, scientific community or theory) is false.

SR4: A scientific theory will embody certain **epistemic virtues** (simplicity, clarity, an absence of internal and external conceptual problems, predictive success, empirical accuracy, scope of relevance, fruitfulness in guiding new research, utilization of appropriate ways of explaining things—e.g., prefer efficient to final causes, etc.) if and only if it is true or approximately true.

SR5: The aim of science is a literally true conception of the theory-independent external world. Scientific progress is a fact, and science tends to converge on truer and truer conceptions of the world, with later theories usually refining and preserving the best parts of earlier theories and coming closer to the truth than earlier theories in the same domain of discourse (i.e., where the earlier and later theories are talking about the same things and are thus comparable to each other).

2.2 EXPLICACIÓN DEL REALISMO CIENTÍFICO

SR1 afirma que la ciencia implica alguna forma de la teoría de la correspondencia de la verdad (ver cap. 6): una teoría es verdadera si y solo si lo que dice sobre el mundo es, de hecho, la forma en que es el mundo. El mundo independiente de la teoría es lo que hace que una teoría sea verdadera. SR1 también asume que la noción de verdad aproximada es coherente. Algunas teorías pueden aproximar mejor la verdad que otras. Finalmente, SR1 contiene la noción de una "ciencia madura y desarrollada", que, a su vez, tiene dos aspectos diferentes. Por un lado, un área inmadura de la ciencia puede madurar si tiene tiempo para desarrollar, probar y "reivindicar" una de sus principales teorías. La idea aquí es que una ciencia madura y desarrollada es una que ha existido lo suficiente como para haber demostrado su valía.

Hay otro aspecto en la noción de una ciencia madura y desarrollada: algunas ciencias se consideran maduras en el sentido de que son las ciencias ideales, arquetípicas. En este sentido, la física y, tal vez, la química se consideran maduras en el sentido de que son las ciencias ideales. Otras áreas de la ciencia son maduras en la medida en que sean reducibles o aproximadas a los métodos, conceptos teóricos y dispositivos explicativos utilizados en física y química. Hay un **reduccionismo** implícito en esta noción de una ciencia madura: hay una unidad para todas las ciencias y, en cierto sentido, otras ciencias son reducibles o reemplazables por la física y la química. Por ejemplo, algunos reduccionistas creen que las leyes y teorías de la biología algún día se reducirán a las leyes y teorías de la química y la física.

SR1 expresa lo que a veces se llama **realismo alético** o **realismo de verdad** , según el cual las entidades teóricas postuladas en las ciencias desarrolladas y maduras (por ejemplo, los electrones) son reales y nuestras descripciones de ellos (por ejemplo, los electrones tienen carga negativa y una masa en reposo de los mismos). tales) son al menos aproximadamente verdaderas. Por contraste, el **realismo de entidad.**sostiene que las entidades observables ordinarias (p. ej., Marte), las microentidades que podrían observarse si fuéramos lo suficientemente pequeñas (p. ej., electrones) y las entidades que en principio son inobservables (p. ej., quarks, campos

magnéticos) son reales, pero nuestras descripciones de éstas Las entidades no son ni verdaderas ni aproximadamente verdaderas. El realismo de la entidad es actualmente una posición minoritaria entre los realistas, y se reservará para los propósitos de este y del próximo capítulo.

SR2 es una tesis semántica, es decir, una tesis sobre la naturaleza del lenguaje, sobre cómo los términos en el lenguaje logran referirse a las cosas en el mundo y sobre la naturaleza del significado lingüístico. Las teorías científicas incluyen **términos observacionales** y **términos teóricos** . Existe un debate acerca de si la distinción entre estos dos tipos de términos es absoluta (es decir, un término funciona de una manera u otra, pero no de ambas formas al mismo tiempo en la misma teoría) o si la distinción se considera mejor como una continuo con los términos observacionales teñidos por la teoría y los términos teóricos que siempre tienen al menos algún contenido observacional. De cualquier manera, la distinción es importante para entender el realismo científico. La tabla 16.1 da algunos ejemplos de los dos tipos de términos.

Tabla 16.1. Términos teóricos versus observacionales.

Theoretical Term		Observational Term	
electron	mass	red	floats
electric field	kinetic energy	longer than	wood
atom	temperature	left of	water
molecule	gene	hard	weight
virus	charge	volume	iron

Lo importante de SR2 es la afirmación de que los términos teóricos son términos de referencia. Para entender lo que esto significa, considere las siguientes dos oraciones:

1. Fido es de color marrón.
2. La familia promedio tiene 2.5 hijos.

En la oración (1), el término *Fido* es un término de referencia. Se refiere al perro Fido, una "entidad extralingüística" en el mundo, y dice de él que tiene

la propiedad del marrón. Si la oración (1) es verdadera, entonces debido a que *Fido* es un término de referencia, la oración (1) tiene implicaciones para la realidad: la entidad a la que hace referencia el término *Fido* realmente existe.

Ahora consideremos la oración (2). Contiene una descripción definida, una frase que comienza con *la* y una descripción del elemento que satisface que la descripción y, por lo tanto, a la que la descripción se refiere. (2) es gramaticalmente similar a (1) en que la descripción definida "la familia promedio" parece funcionar como un término de referencia como el nombre propio de *Fido.*Ambos términos ocupan la posición del sujeto en lo que parecen ser oraciones predicadas por el sujeto. Sin embargo, en una inspección más cercana, nos damos cuenta de que "la familia promedio" no es un término de referencia en absoluto. Nadie intentaría ubicar a la familia promedio y contar a sus hijos para ver si, de hecho, tiene 2.5 hijos. Más bien, "la familia promedio" es un término abreviado para un conjunto de operaciones matemáticas. Esto se puede aclarar reemplazando (2) con (2 ′):

2 ′. Sume el número de hijos y divídalo entre el número de familias y obtendrá 2.5.
(2 ′) puede tener algunas implicaciones de existencia (hay familias e hijos)

pero, básicamente, es una receta para una operación matemática, y "la familia promedio" no designa una entidad de manera directa como lo hace *Fido* en la oración (1).

Ahora considera esta oración:

3. Los protones tienen carga positiva.

SR2 dice que el término teórico *protón* es un término de referencia, es decir, funciona como *Fido* y no como "la familia promedio". En general, los términos teóricos en nuestras teorías científicas bien establecidas en realidad se refieren a entidades, la mayoría de ellas no observables. en la práctica o en principio (p. ej., campos magnéticos), pero que realmente existen.

¿Qué significa decir que un término observacional o teórico es fundamental para una teoría? Supongamos que tratamos de identificar alguna sustancia, *X,* que creemos que es cobre. Dadas nuestras teorías actuales sobre

los metales en general y el cobre en particular, una serie de propiedades teóricas o consecuencias observacionales son relevantes para clasificar a *X* como cobre: es rojizo, tiene un punto de fusión de 1083º C y tiene el número atómico 29. Algunas de Estos son más relevantes y, por lo tanto, más concluyentes que otros. Con respecto a dos propiedades teóricas o de observación (y los términos que se refieren a ellas), una es más central para clasificar *X*en lugar de otro, si y solo si la posesión (o falta) de esa propiedad tiende a contar más a favor (o en contra) de clasificar a *X* como cobre que la posesión (o falta) de la otra propiedad.

Con respecto al cobre, tener el número atómico 29 es más importante y central que el punto de fusión, que a su vez es más importante que ser rojizo. Cuanto más central es una propiedad, mayor es el peso que tiene para resolver una disputa sobre la clasificación. La idea intuitiva aquí es que las teorías científicas tienen varios términos teóricos y observacionales, algunas de ellas son más importantes que otras, y las que se consideran más importantes son las que son más importantes para los propósitos de clasificación. Cuanto más central es un término para una teoría bien establecida, más se compromete un realista científico con las afirmaciones de existencia que implica el término.

SR3 afirma que la ciencia es una disciplina objetivamente racional, no en el sentido de que los científicos no tienen sesgos, sino en el sentido de que uno puede, al menos en principio, tener razones objetivas o una garantía para aceptar o rechazar una teoría científica determinada. La racionalidad es una noción objetiva, normativa, no relativa. Además, cuando se juzgan dos teorías rivales, existen, en principio, consideraciones que pueden usarse para decidir a favor de un rival y en contra del otro. Las teorías rivales son **conmensurables** : pueden compararse unas con otras con respecto a algunos puntos en común: los datos, las diversas virtudes epistémicas que cada una incorpora, etc.

SR4 afirma que si una teoría científica tiene ciertas virtudes epistémicas, entonces es objetivamente racional creer que es verdadera o aproximadamente cierta *porque* tiene estas virtudes. Si T_1es más simple o explica más datos que T_2, proporciona predicciones más precisas, etc., entonces hay más razones para creer que T_1 es cierto o más aproximadamente verdadero que T_2.Además, si una teoría es cierta y sus

rivales son falsas, o si una teoría es más verdadera que sus rivales, entonces uno debería esperar que sea mejor al predecir los datos, que contengan términos más claros o que incorporen otras virtudes epistémicas. SR4 implica que la racionalidad está conectada a la verdad. A medida que una teoría crece en su racionalidad (medida por la presencia de virtudes epistémicas), nuestra confianza en la verdad o la verdad aproximada de la teoría también crece.

Finalmente, SR5 es una tesis sobre la historia y los objetivos de la ciencia. Afirma que el objetivo de la ciencia es darnos no solo las teorías que funcionan (por ejemplo, que nos ayudan a controlar la naturaleza, predecir fenómenos, armonizar con nuestras observaciones), sino también las teorías que son verdaderas. La ciencia trata de decirnos cómo es realmente el mundo, especialmente cómo son realmente las entidades y los procesos teóricos no observados del mundo.

Además, las teorías científicas más recientes son imágenes más precisas del mundo que sus antecesoras. La ciencia avanza con el tiempo hacia una verdadera imagen del mundo. El progreso científico debe entenderse como progreso hacia la verdad. Hay dos tipos de cambios teóricos en la ciencia: reemplazo y refinamiento. En **reemplazo** , una última teoría reemplaza a una anterior y la teoría anterior se abandona por completo. En una visión realista, la teoría abandonada se juzga como falsa. El cambio del flogisto a la química del oxígeno es un ejemplo. En **refinamiento**Cuando una última teoría refina una anterior, los supuestos componentes que preservan la verdad de la teoría anterior se conservan en la teoría posterior y se hacen más precisos y precisos. Según algunos, el cambio de las visiones newtoniana a einsteiniana del espacio, el tiempo y la masa es un ejemplo de refinamiento de la teoría. SR5 implica que la historia de la ciencia, aunque seguramente contiene ejemplos de reemplazo de la teoría, incluye también una serie de casos de refinamiento de la teoría. De cualquier manera, en teoría reemplazo o refinamiento, las teorías más nuevas se acercan más a la verdad que las anteriores.

2.3 EVALUACIÓN DEL REALISMO CIENTÍFICO

2.3.1 APOYO POSITIVO

Esto, entonces, es una declaración del realismo científico como una filosofía de la ciencia. ¿Cómo deberíamos evaluar esta posición? Se han presentado al menos cuatro tipos básicos de argumentos a favor del realismo científico. Debido a consideraciones de espacio, solo podemos exponerlas brevemente. Aquí está el primer argumento: dado que uno debe abarcar el realismo científico o alguna forma de antirrealismo, y dado el hecho de que existen serios problemas con cada una de las formas principales del antirrealismo, entonces se debe preferir el realismo científico. Obviamente, la fuerza de este argumento se basa en las insuficiencias de las diversas formas de antirrealismo. Más adelante en este capítulo presentaremos la principal posición antirrealista. En ese momento, puede tener una idea de las diferentes vistas. Ojalá,

Segundo, un realista científico puede ofrecer argumentos a favor de SR1-SR5. Por ejemplo, el realista científico podría ofrecer argumentos a favor de la teoría de la correspondencia de la verdad, a favor de la idea de que la racionalidad está íntimamente conectada con la verdad y en contra de varias formas de relativismo conceptual. De manera similar, el realista también podría tratar de justificar una lectura de la historia de la ciencia como una historia de progreso claro a través del refinamiento y reemplazo de las teorías hacia una mejor y mejor descripción de la forma en que el mundo es. Los dos primeros temas (la teoría de la correspondencia de la verdad y la conexión entre racionalidad y verdad) ya se han tratado en los capítulos seis y tres, respectivamente. El tercer tema (el relativismo conceptual) fue el tema de gran parte de los capítulos cuatro y seis.

No podemos entrar en estos debates aquí; Sin embargo, un punto importante no se debe perder. Todos estos temas son de naturaleza profundamente filosófica. Por lo tanto, la defensa o la refutación del realismo científico ilustra el hecho de que la filosofía de la ciencia es una

presuposición de la ciencia misma. Es decir, la pregunta de cómo debemos entender las afirmaciones de existencia de una teoría científica dada será respondida, en parte, por la actitud de uno hacia el realismo científico, y la actitud de uno sobre esta será, a su vez, justificada en gran medida en términos filosóficos. Por lo tanto, el debate entre realismo y antirrealismo sirve como otra ilustración de la verdad de una filosofía externa de la ciencia que se discutió al principio del capítulo quince.

El tercer argumento para el realismo científico es, quizás, el principal. De acuerdo con este argumento, el realismo científico es la mejor explicación del hecho de que (1) nuestras teorías realmente funcionan (es decir, incorporan varias virtudes epistémicas); (2) la ciencia avanza en la resolución de sus problemas; (3) a menudo, una teoría científica tendrá una gran cantidad de confirmaciones empíricas independientes que convergen juntas para apoyar la teoría, incluso si algunas de esas confirmaciones empíricas no fueron concebidas originalmente como parte del dominio para el cual se pensaba que la teoría sé responsable. Los realistas científicos afirman que la mejor explicación para estos tres hechos es que nuestras teorías tienen éxito en asir la realidad y dar al menos aproximadamente descripciones verdaderas de lo que realmente existe. Para el realista científico, es porque nuestras teorías*Capture la manera en que el mundo es* que esas teorías encarnan virtudes epistémicas, nos permiten resolver problemas, obtener confirmación empírica y pueden extenderse a nuevos dominios de investigación previamente inimaginables. Si abandonamos el realismo científico, dicen sus defensores, estos hechos sobre la ciencia solo pueden considerarse milagros fortuitos.

Este argumento impone una carga de prueba a los antirrealistas, es decir, se debe asumir que el realismo es correcto, a menos que los antirrealistas puedan demostrar que sus puntos de vista deben ser preferidos al realismo científico. Entre otras cosas, esto significa que se requiere que los antirrealistas ofrezcan cuentas alternativas para estos aspectos exitosos de la ciencia o que nieguen que estos éxitos realmente existan. Como veremos más adelante, Larry Laudan y Bas C. van Fraassen adoptan el enfoque anterior y Thomas Kuhn toma el segundo.

Un argumento final ha sido ofrecido a favor del realismo científico, y es de naturaleza teológica. Según algunos filósofos cristianos de la ciencia, Dios nos ha creado para conocer su creación y pensar sus pensamientos después de

él, nos ha dado facultades cognitivas y sensoriales adecuadas para obtener la verdad para el mundo en el que nos ubicó, y nos dio el deseo de conocer su mundo Y estos hechos teológicos prestan apoyo al realismo científico. Otros filósofos cristianos de la ciencia no están de acuerdo. Según ellos, estos puntos sobre Dios, nuestras facultades y deseos y el mundo solo apoyan la existencia y disponibilidad de conocimiento que proviene de la teología, la filosofía y el sentido común. Pero no dan apoyo a una empresa tan técnica como la ciencia que, según ellos, se entiende mejor de manera antirrealista.

2.3.2 OBJECIONES AL REALISMO CIENTÍFICO

¿Cuáles son algunos de los principales argumentos contra el realismo científico? Varios de ellos han sido criados. Primero, los antirrealistas han criticado la noción realista de verdad de dos maneras diferentes. Para empezar, los antirrealistas han criticado la teoría de la correspondencia de la verdad y / o la noción de un mundo externo independiente de la teoría al que tenemos acceso. A veces, este último punto se apoya en la afirmación de que todas las observaciones están cargadas de teoría, no hay acceso directo, independiente de la teoría, al mundo externo, y por lo tanto la noción realista de tal mundo es ininteligible o irrelevante. Estas críticas han sido el foco de gran parte de los capítulos cinco y seis, por lo que no repasaremos estos temas aquí.

Una forma diferente en que los antirrealistas han criticado las nociones realistas de la verdad se centra en el concepto de verdad aproximada. Pocos argumentarían que nuestras teorías actuales son ciertas de una manera completa o definitiva. Más bien, los realistas científicos afirman que nuestras teorías actuales bien establecidas son aproximadamente verdaderas en un grado u otro. Otra palabra para "verdad aproximada" es **verosimilitud.**. La verosimilitud no debe confundirse con la noción epistemológica de que una creencia o un conjunto de creencias dado tiene una alta probabilidad de ser verdad, es decir, que nuestra certeza con respecto a la creencia o conjunto de creencias es probable, pero no la creencia en sí misma, que es completamente cierta. si es verdad en absoluto La verosimilitud significa que una creencia o conjunto de creencias es en sí misma aproximadamente verdadera. Algunos

críticos del realismo científico señalan que nadie ha podido aclarar lo que significa la verdad aproximada, especialmente si se tiene a la vista una teoría de la correspondencia de la verdad. Algo es verdadero o falso y la verdad no viene en grados. Una proposición falsa puede servir a ciertos propósitos mejor que otra proposición falsa, pero sigue siendo falsa. Si hay una fiambrera en el piso de la cocina, luego, la proposición de que está en la mesa de la cocina puede ayudarlo a encontrar la lonchera más que la proposición de que está en el estudio, pero hablando estrictamente, ambas proposiciones son falsas. De manera similar, si aceptamos las leyes de movimiento, espacio, tiempo y masa de Einstein, entonces las leyes de movimiento de Newton son literalmente falsas, aunque a bajas velocidades son útiles para varios propósitos (por ejemplo, predecir dónde aterrizará un proyectil, volando avión). Por lo tanto, los antirrealistas afirman que la noción realista de verosimilitud es inadecuada. prediciendo dónde aterrizará un proyectil, volando un avión). Por lo tanto, los antirrealistas afirman que la noción realista de verosimilitud es inadecuada. prediciendo dónde aterrizará un proyectil, volando un avión). Por lo tanto, los antirrealistas afirman que la noción realista de verosimilitud es inadecuada.

Una segunda crítica antirrealista afirma que los términos teóricos en las leyes o teorías científicas se pueden eliminar sin perder el contenido empírico y no necesitamos que esos términos sean términos genuinos de referencia. Recuerde, los realistas interpretan el papel de los términos teóricos como una referencia a entidades teóricas que realmente existen. Pero si podemos eliminar esos términos sin perder nuestra capacidad de predecir observaciones con precisión y ajustar nuestras teorías y leyes al mundo empírico, entonces podemos considerar esos términos como innecesarios.

Un ejemplo puede ayudar a aclarar este argumento antirrealista. Algunas generalizaciones empíricas están limitadas en su rango de aplicación y tienen excepciones, como las siguientes:

1. La madera flota en el agua, el hierro se hunde en el agua.

Esta generalización se limita a la madera, el agua y el hierro (por ejemplo, no se aplica a las rocas), y tiene excepciones: las fichas de ébano se hunden y los barcos de hierro flotan. Pero podemos arreglar la situación introduciendo un concepto teórico, gravedad específica, definido como el cociente del peso de un cuerpo sólido dividido por su volumen. Ahora nuestra generalización

puede modificarse para eliminar excepciones y extender su aplicación más allá de la madera, el hierro y el agua:

2. Un cuerpo sólido flota sobre un líquido si su *gravedad específica* es menor que la del líquido.

Si un realista científico interpreta la gravedad específica como un término de referencia, entonces el término designaría una disposición o capacidad real de las cosas en el mundo. Podríamos entender esta disposición como un tipo de resistencia o pesadez que posee un objeto. Sin embargo, un antirrealista podría afirmar que esto convierte a la gravedad específica en una entidad oculta, una disposición no observable y metafísica que poseen los cuerpos. Podemos evitar dicho exceso de equipaje metafísico al tratar el término *gravedad específica* como un dispositivo abreviado para un conjunto de cálculos que nos permiten predecir qué flotará y qué se hundirá. Por lo tanto, la gravedad específica se puede eliminar por completo como se ve en esta oración:

3. Un cuerpo sólido flota sobre un líquido si *el cociente de su peso y volumen es menor que el cociente correspondiente para el líquido.*

Algunos antirrealistas argumentan que la mayoría, o quizás, todos los términos teóricos que se refieren supuestamente a entidades invisibles pueden eliminarse de manera similar sin pérdida de contenido empírico o capacidad predictiva de nuestras leyes y teorías.

En tercer lugar, los antirrealistas afirman que las teorías exitosas pueden resultar falsas, de modo que la verdad o la verdad aproximada de una teoría no es una condición necesaria para que la teoría sea exitosa (que incorpora varias virtudes epistémicas), como afirman los realistas científicos en SR4. En la historia de la ciencia, muchas teorías han explicado los fenómenos, han generado investigaciones fructíferas y predicciones precisas, pero luego fueron abandonadas como falsas. Por ejemplo, Augustin Jean Fresnel (1788-1827) utilizó la teoría del éter óptico para predecir un resultado de prueba novedoso: un pequeño haz de luz dirigido a un disco circular sufrirá una difracción (doblando los bordes del objeto) de tal manera que una Debería aparecer un punto brillante en el centro de la sombra de un disco circular. Cuando se probó, la predicción resultó correcta. Pero ya no creemos en la teoría del éter óptico.

En cuarto lugar, los antirrealistas afirman que a lo largo de la historia de la ciencia, las teorías que luego se juzgarían como verdaderas se basaron en una comprensión realista de la ciencia contemporánea (por ejemplo, la teoría atómica temprana como la defendida por William Prout (1785-1850) no ha tenido éxito. por largos períodos de tiempo en comparación con teorías rivales que ahora consideramos falsas. Por lo tanto, la verdad o la verdad aproximada de una teoría no es una condición suficiente para su éxito. Los argumentos tres y cuatro atacan directamente a la SR4 al mostrar que la verdad de una teoría científica es ni necesario ni suficiente para que la teoría tenga éxito.

Una quinta y última objeción al realismo científico afirma que una comprensión adecuada de la historia de la ciencia muestra que, a pesar de las apariencias superficiales, la ciencia no avanza hacia teorías más verdaderas y verdaderas. Algunos antirrealistas como Thomas Kuhn apoyan esta afirmación argumentando que no hay progreso en la ciencia. Veremos a Kuhn más adelante en este capítulo. Pero, dicho brevemente, su punto es que la historia de la ciencia es realmente una historia de teorías posteriores que reemplazan completamente las teorías anteriores y no las refinan. Esto es claramente cierto en algunos casos, como las teorías que colocaron a la Tierra en el centro del universo, pero, sostiene Kuhn, incluso es cierto cuando nuestras teorías actuales todavía usan el lenguaje de las teorías anteriores. Por ejemplo, el cambio de la teoría de Newton a la de Einstein sobre el espacio,*masa, espacio, tiempo* todavía se utilizan en la teoría de Einstein), pero las entidades representadas por estos términos se representan como radicalmente diferentes en la nueva teoría en comparación con la antigua, que los defensores de las dos teorías usan los términos de manera equívoca (ambos usan el mismo términos pero con significados muy diferentes) y ya no creemos que la masa, el espacio y el tiempo newtonianos existan. Por lo tanto, la historia de la ciencia es una historia de teorías descartadas, lo que sugiere que nuestras teorías actuales algún día también serán descartadas. Por lo tanto, no hay razón para pensar que ahora tenemos o tendremos teorías verdaderas.

Otros antirrealistas, como Larry Laudan (también discutido más adelante en este capítulo), creen que la ciencia, de hecho, progresa en la historia, pero que el progreso no tiene nada que ver con la idea de que las teorías posteriores son más ciertas que las anteriores. Más bien, nuestras teorías

actuales representan el progreso en comparación con las anteriores en el sentido de que nuestras teorías actuales son más pragmáticamente útiles: hacen mejores predicciones, nos ayudan a explicar más cosas y nos permiten generar una mejor tecnología. Pero la utilidad pragmática no debe confundirse con la verdad, dicen algunos antirrealistas, y el progreso científico, aunque real, es una función de la utilidad pragmática de las teorías y no su veracidad.

Se han planteado otras objeciones contra el realismo científico, pero hemos descrito las principales. Ahora es el momento de echar un vistazo a las alternativas antirrealistas al realismo científico. En lo que sigue veremos cuatro puntos de vista no reales racionales (es decir, instrumentistas) en el orden presentado en la figura 16.1 y luego veremos una posición no racional no racional.

3 ANTIREALISMO

3.1 NO REALISMO RACIONAL (INSTRUMENTALISMO)

El no realismo racional , también llamado **instrumentalismo** , es una familia de puntos de vista que coinciden en dos puntos principales: (1) La ciencia es una empresa objetivamente racional, y el relativismo conceptual es falso como una forma de entender la racionalidad de la ciencia. (2) Las teorías científicas no nos dan imágenes verdaderas o aproximadamente verdaderas de entidades y procesos teóricos no observables que son causalmente responsables de lo que observamos empíricamente, ni los términos teóricos en esas teorías se refieren a entidades reales en el mundo independiente de la teoría. (e incluso si, por accidente, se refieren a entidades existentes, esto sería absolutamente irrelevante para la ciencia). Más bien, las teorías científicas son herramientas o instrumentos útiles (de ahí el nombre de *instrumentalismo).*) que nos ayudan a lograr ciertas cosas. Pero, ¿cuáles son, entonces, las cosas que las teorías científicas nos ayudan a lograr? Aquí, los instrumentistas difieren, y se han dado al menos cuatro respuestas a esta pregunta.

1. El fenomenalismo. Entre otras cosas, el **fenomenalismo.** Es una doctrina epistemológica que incluye una visión sobre la naturaleza de la percepción. Se discutió en el capítulo ocho y, por lo tanto, solo se tratará brevemente aquí con un enfoque especial en la forma en que el fenomenalismo se relaciona con la naturaleza de la ciencia. El fenomenalismo es un punto de vista que fue más popular a principios de este siglo. Los principales defensores de una u otra forma de fenomenismo han sido Benjamin Brodie, Ernst Mach y AS Eddington. Esencialmente, el fenomenalismo es una teoría empírica radical de la epistemología en el sentido de que todo nuestro conocimiento se deriva de experiencias

sensoriales inmediatas y se trata de ellas. Aplicado a la ciencia, la visión implica que el conocimiento científico se trata de lo que se puede observar directamente. Cualquier cosa o proceso que no pueda ser percibido no puede suponerse que existe para la ciencia.

En segundo lugar, el significado de las expresiones que parecen referirse a entidades teóricas invisibles (p. Ej., Electrón, átomo) debe tomarse como referencia a la experiencia sensorial. Dado que solo las proposiciones sobre lo que es directamente observable son significativas o tienen el estado de conocimiento, las afirmaciones sobre entidades teóricas no observables son declaraciones realmente disfrazadas sobre experiencias sensoriales y deben traducirse o reducirse a tales. La ciencia simplemente trata de **salvar los fenómenos** , es decir, para facilitar nuestra capacidad de describir las sucesivas experiencias sensoriales que tenemos del mundo o para anticipar y predecir futuras experiencias sensoriales. Como lo expresó Mach, "es el objeto de la ciencia reemplazar o *salvar* experiencias, mediante la reproducción y la anticipación de los hechos en el pensamiento".[63] Los términos teóricos son simplemente resúmenes de datos, dispositivos que ahorran mano de obra para clasificar las observaciones. Una teoría es un dispositivo mnemotécnico por el cual los datos sensoriales se almacenan y se recopilan; Es una fórmula elíptica de las relaciones de dependencia que ocurren regularmente entre eventos observables y propiedades. Por lo tanto, los términos teóricos se pueden traducir sin el resto en un conjunto de afirmaciones sobre un conjunto potencialmente infinito de experiencias sensoriales reales o posibles.

Además, los fenomenistas sostienen que la experiencia no es más que una sucesión de estados conscientes dados de inmediato, conocidos por inspección directa o conocimiento del flujo de la propia conciencia. Estos estados conscientes se denominan ideas, datos sensoriales o impresiones.

Algunos ejemplos pueden ayudar a aclarar qué significa todo esto. Según el fenomenismo, la palabra *hidrógeno.* se refiere no a un átomo que existe, sino a un conjunto de observaciones de laboratorio del "espacio hidrogenado" (es decir, un conjunto de observaciones de laboratorio de incoloro, peso y volumen que se experimentan después de una serie de experiencias sensoriales anteriores que implican formas de preparar el “Espacio hidrogenado”). La declaración "Actualmente hay una corriente eléctrica en el

cable de la mesa" no se refiere a la entidad teórica, una corriente eléctrica, sino que la declaración se puede traducir a un conjunto de declaraciones como esta: "Si el galvanómetro en el escritorio allí se introdujo en el circuito, el indicador se desviaría de su posición actual ". Esta afirmación puede, a su vez, traducirse a una declaración sobre un conjunto de experiencias sensoriales (" Si uno orienta la cabeza en una cierta dirección a la derecha " hora, uno tendrá una referencia de sentido de tipo puntero con una forma determinada ”). La ley $2H_2 + O_2 = 2H_2O$ "simplemente afirma que, en el pasado y muy probablemente en el futuro, se han agregado dos unidades de un cierto volumen observado, peso e inodoro producidos por ciertas técnicas a una unidad de volumen, peso y inodoro producido por ciertas otras técnicas, y siempre ha seguido una sustancia húmeda e incolora de dos unidades. Tenga en cuenta que todas las características esenciales de la ley pueden analizarse en términos de experiencias sensoriales (p. Ej., Volumen observado, peso y ausencia de olor).

No podemos emprender una crítica del fenomenismo aquí, pero se debe hacer un punto. Siempre ha habido una tensión entre los aspectos empíricos de la ciencia y la creencia de que la ciencia nos da la verdad sobre las entidades y procesos teóricos y no observables en el mundo. En la medida en que uno enfatiza los aspectos empíricos de la ciencia, en ese grado es difícil sostener el realismo científico. Por otro lado, en la medida en que uno abraza el realismo científico, en ese grado uno debe permitir que la ciencia vaya más allá y se involucre en factores distintos a los que se pueden probar directamente a través de la observación inmediata.

2. El operacionalismo. **El operacionalismo** , llamado ocasionalmente operacionismo, es un enfoque de la ciencia muy similar al fenomenismo. Su principal defensor ha sido PW Bridgman (1882-1962). Mientras que el fenomenismo vincula términos científicos, leyes y teorías con experiencias sensoriales reales o posibles, el operacionalismo las vincula con operaciones de laboratorio reales o posibles. Para el fenomenalista, las leyes científicas y los términos teóricos realmente se refieren no a entidades y eventos independientes de la mente, sino a sensaciones dependientes de la mente. Para el operacionalista, las leyes científicas y los términos teóricos se refieren realmente a actividades y operaciones experimentales. Los términos

teóricos son como el término "la familia promedio" que discutimos en conjunto con SR2 anterior.

Bridgman declaró el principio central del operacionalismo de esta manera: “En general, entendemos por cualquier concepto nada más que un conjunto de operaciones; *El concepto es sinónimo del conjunto de operaciones correspondiente.* . . . La definición correcta de un concepto no está en términos de sus propiedades, sino en términos de operaciones reales ". [64] Por ejemplo, la longitud no es un atributo que tiene un cuerpo físico; más bien, se define como un conjunto de operaciones de reglas deslizantes, que marcan las coincidencias y cuentan cuántas operaciones se han realizado. La "longitud" de una habitación no es más que la operación de tomar un palo con treinta y seis marcas (llámenlas en pulgadas), comenzando en un extremo de la habitación, y colocando la barra de un lado a otro hasta que una cruce la habitación, y Registro de todas las actividades de uno. Del mismo modo, la afirmación de que *x* cantidad de algún ácido neutraliza *y* de alguna base significa que si uno vierte una cierta medida de un líquido (que, a su vez, se define en términos de ciertas operaciones utilizadas para obtenerla) en un vaso de precipitados y agrega una cierta medida de otro líquido, entonces siguen ciertas medidas (por ejemplo, , los líquidos combinados cambian de color cuando las mediciones se realizan de una manera determinada).

Antes de pasar a la siguiente visión instrumentalista, se debe hacer una observación final sobre el operacionalismo. El operacionalismo es reduccionista de espíritu y, por lo tanto, es una teoría inadecuada. La longitud es una propiedad de los cuerpos que puede medirse mediante un conjunto de operaciones de medición, pero que no es idéntica o igual a esas mediciones. Por lo tanto, debemos tener cuidado de distinguir el operacionalismo como una filosofía de la ciencia del uso legítimo de las definiciones operativas. Es muy apropiado proponer alguna **definición operativa** para algo, por ejemplo *inteligencia, depresión* o *longitud,* en la que se formule un conjunto de operaciones compirables y empíricamente comprobables como una prueba para lo que se está estudiando. Una cosa es decir que las medidas *x, y* y *z* son buenas pruebas para detectar la presencia de algún fenómeno *P,* que es lo que pretende hacer el uso legítimo de las definiciones operativas. Sin embargo, es otra cosa totalmente a reclamar, como operacionalistas hacen, ese fenómeno *P* es idéntica a, es otra cosa que,

mediciones de *x, y* y *z.* Por lo tanto, uno puede usar definiciones operativas sin ser un operacionalista en toda regla.

3. El pragmatismo. Una tercera visión instrumentalista se llama **pragmatismo**, y el principal defensor contemporáneo de esta visión es el filósofo Larry Laudan. [sesenta y cinco] Según Laudan, cualquier filosofía de la ciencia debe tener en cuenta tres características de la historia de la ciencia: (1) En cada período de la ciencia, uno puede encontrar ejemplos de acuerdo (donde los científicos están de acuerdo con la idoneidad de alguna teoría) y desacuerdo (donde varias teorías compiten por la lealtad). (2) La ciencia es una disciplina objetivamente racional y progresiva, pero el progreso científico tiene poco o nada que ver con la verdad. Por lo tanto, debemos entender el progreso científico de una manera distinta a la propuesta realista científica expresada en la proposición SR5. (3) La ciencia trata de resolver problemas empíricos y conceptuales (ver cap. 15). Una solución a un problema no tiene por qué ser cierta; solo debe eliminar nuestro desconcierto sobre algún fenómeno y permitirnos hacer predicciones útiles sobre el mundo natural y armonizar nuestras teorías con lo que observamos.

La filosofía de la ciencia de Laudan es un intento de explicar estas tres características de la historia de la ciencia. Para Laudan, entonces, el objetivo principal de la ciencia es resolver problemas. El problema resuelto es la unidad básica del progreso científico. Por ejemplo, si nuestra teoría de la gravedad nos ayuda a explicar y predecir el movimiento de las mareas, entonces hemos utilizado nuestra teoría para eliminar el desconcierto de este problema, y nuestra solución es buena porque funciona para nosotros, independientemente de si Nuestra solución es verdadera. Por lo tanto, el progreso científico debe definirse en términos de la tasa relativa, el número y la importancia de los problemas resueltos logrados por una teoría o programa de investigación, no en términos de convergencia hacia la verdad (un programa de investigación es, aproximadamente, un grupo de teorías que se centran en el mismos problemas, por ejemplo, todos los modelos de la teoría atómica a través de la historia serían parte del mismo programa de investigación). Si teoria *Una* resuelve problemas importantes más rápidamente que la teoría *B,* entonces es más racional aceptar la teoría *A* que *B.* La posesión de varias virtudes epistémicas (simplicidad, el

éxito predictivo, etc.) por una teoría nos dice simplemente que la teoría es correcta, que Funciona bien para resolver sus problemas, no es que la teoría sea aproximadamente cierta.

En resumen, Laudan afirma que la resolución de problemas es la característica fundamental de la ciencia, que el progreso científico debe definirse, no en términos de verdad, sino en términos de la tasa y el éxito del historial de resolución de problemas de una teoría, y que la racionalidad científica debería, a su vez, definirse en términos del progreso de una teoría: cuanto más progresiva es una teoría, más racional es aceptarla. Según Laudan, el concepto realista de verdad no es relevante para ninguna de estas nociones.

Pero el realista científico querrá saber cómo la ciencia puede avanzar en la resolución de sus problemas si sus teorías no son al menos aproximadamente ciertas. Si la verdad de nuestras teorías no es lo que es responsable de hacer que funcionen, ¿qué es? La respuesta de Laudan involucra una teoría de coherencia de la justificación epistémica (véase el capítulo 5). El punto de nuestras teorías es que funcionen, y cuando una teoría tiene problemas, continuaremos haciendo ajustes de varias maneras. Podemos negar que los datos problemáticos sean realmente precisos (quizás nuestros instrumentos no sean confiables), podemos cambiar los objetivos y los métodos que corresponda (por ejemplo, comenzar a preferir la simplicidad teórica a la precisión empírica, probar diferentes métodos de prueba que concuerden con nuestra teoría). y abandonar los métodos de prueba que no lo hacen), o podemos ajustar parte de nuestra propia teoría. La cuestión es, Encontraremos alguna manera de restablecer la coherencia entre nuestras teorías, los datos y nuestros objetivos y métodos. Pero una vez que hemos obtenido tal coherencia, eso no significa que la teoría sea aproximadamente cierta; solo significa que los científicos se han vuelto buenos para encajar las cosas hasta que funcionan. Para Laudan, esto es todo lo que se necesita para explicar cómo la ciencia avanza en la solución de sus problemas.

4. Empirismo constructivo. El filósofo de Princeton Bas C. van Fraassen sostiene una visión sobre la ciencia que él llama **empirismo constructivo** .[66] Según van Fraassen, el realismo científico es inadecuado; el objetivo de la ciencia es "salvar los fenómenos", es decir,

desarrollar teorías que sean consistentes con las observaciones y predicciones empíricas. La ciencia pretende darnos teorías que sean empíricamente adecuadas, y la aceptación de una teoría solo implica la creencia de que es empíricamente adecuada.

Van Fraassen dice que su filosofía es *constructiva* porque considera que el objetivo de la ciencia es la construcción de modelos teóricos, no el descubrimiento de la verdad sobre los inobservables. Se llama *empirismo.* porque, como ya se mencionó, el objetivo principal de la ciencia es desarrollar teorías empíricamente adecuadas y predictivamente exitosas. Van Fraassen hace una distinción entre creer y aceptar una teoría. Aceptar una teoría simplemente implica creer que la teoría es empíricamente adecuada, que es cierta con respecto a lo que dice sobre lo que podemos observar. No implica ningún compromiso con la verdad de las entidades y procesos teóricos e inobservables incluidos en la teoría, sino simplemente el compromiso pragmático de actuar como si tales entidades y procesos fueran reales si dicho compromiso nos lleva a un éxito empírico cada vez mayor. Creer en una teoría, por otro lado, implica un compromiso con la creencia de que una buena teoría describe verdaderamente lo observacional *y lo inobservable.* mundo. Los realistas científicos creen buenas teorías; Los empiristas constructivos simplemente los aceptan.

Si el realismo científico es falso, ¿cómo es que las teorías progresan en "salvar los fenómenos"? La respuesta de Van Fraassen es similar a la ofrecida por Laudan: en primer lugar, el punto de una teoría es la adecuación empírica, los científicos seguirán ajustando las cosas hasta que nuestros modelos obtengan tal adecuación. La competencia de la teoría científica es como la selección natural: solo los fuertes (es decir, los empíricamente adecuados) sobreviven.

Esto completa nuestra breve descripción de cuatro visiones instrumentales de la ciencia. Todos están de acuerdo en que la ciencia es un conjunto de disciplinas objetivamente racional. Los no realistas no racionales rechazan esta noción. Están de acuerdo con los instrumentistas en que la verdad sobre entidades y procesos teóricos reales no es el objetivo de la ciencia. Pero también rechazan la idea de que existe un sentido objetivo de racionalidad que la ciencia incorpora.

3.2 NO REALISMO NO RACIONAL

Thomas Kuhn es el defensor más conocido del **no - realismo no racional,** y veremos su filosofía de la ciencia como un representante de la visión.[67] vista de Kuhn de la ciencia tiene dos aspectos fundamentales: la historia de la ciencia y la epistemología de la ciencia. Para Kuhn, la autoridad epistémica de la ciencia no reside en el hecho de que los científicos usan algo llamado método científico (él niega que exista tal cosa) sino en la comunidad científica misma, vista como un grupo de practicantes de un oficio que trabaja. dentro de un paradigma compartido.

La noción de paradigma es fundamental para comprender la historia y epistemología de la ciencia de Kuhn. ¿Qué es un paradigma? Algunos han afirmado que Kuhn ha utilizado hasta veintidós definiciones diferentes del término, pero aquí están algunas de las principales: el **paradigma** es una cosmovisión completa, una teoría científica específica (como las visiones de Newton sobre el espacio, el tiempo, el movimiento y masa), una herramienta pedagógica que usan los científicos para adoctrinar a los nuevos practicantes en un campo (como la ecuación del gas ideal PV = nRT, que enseña a los estudiantes cómo ver los gases), una forma de ver el mundo y algo que constituye la naturaleza misma al decirnos qué El mundo en nuestra teoría equivale a (hay corpúsculos atómicos en algunos paradigmas, ondas en otros, ambos en paradigmas aún diferentes).

Con respecto a la historia de la ciencia, hay períodos en los cuales la ciencia puede ser concebida como ciencia normal. Estos son tiempos cuando un campo está dominado por un paradigma universalmente aceptado. Durante este tiempo, el paradigma no se cuestiona y la actividad científica se enfoca en extender el rango de aplicación del paradigma, haciéndolo más preciso, etc. Sin embargo, si el paradigma desarrolla una serie de anomalías que no puede manejar adecuadamente, entonces surge un período de crisis cuando se forman paradigmas rivales. Con el tiempo, se produce una revolución científica mediante la cual el viejo paradigma se abandona por completo y se acepta un nuevo paradigma, iniciando un nuevo período de la ciencia normal. En consecuencia, Kuhn rechaza cualquier noción de progreso a lo

largo de la historia de la ciencia o del refinamiento de la teoría como un tipo de cambio de teoría.

En lo que respecta a la epistemología de la ciencia, Kuhn sostiene que no existen hechos o datos neutrales. La observación está cargada de teoría y no hay datos o virtudes epistémicas que puedan usarse para justificar un paradigma que ya no dependa de ese paradigma. Así, las nociones de verdad como correspondencia y de un mundo externo independiente de la teoría son falsas e irrelevantes para la ciencia. Los practicantes de dos paradigmas "rivales" literalmente ven un mundo diferente. Los paradigmas rivales son **inconmensurables.**, es decir, ni siquiera pueden compararse entre sí para ver cuál es más racional o más cercano a los hechos porque no hay un terreno común entre ellos y nada fuera del paradigma que podría servir, incluso en principio, como base de tal comparación. Diferentes paradigmas literalmente describen mundos diferentes.

Esto significa que el cambio de un paradigma a otro es como una experiencia de conversión. Representa una forma diferente de ver las cosas. Tales cambios de paradigma no son cuestiones de obtener una teoría más verdadera o racional a favor de una desechada. La distinción racional-irracional es, en sí misma, relativa a diferentes paradigmas. Lo que es racional para una comunidad de profesionales científicos definidos por un paradigma no necesariamente será racional para otro. Así, la ciencia no es objetivamente racional porque tal noción no es aplicable a la ciencia. La autoridad racional de la ciencia es principalmente un asunto cultural y se basa en varios tipos de persuasión; No es una cuestión de racionalidad objetiva. Nuestras teorías actuales no son más racionales que las de hace quinientos años, son más racionales para aquellos de nosotros que las aceptamos. Debería ser obvio que la visión de Kuhn de la ciencia tiene un sabor posmoderno en su rechazo de la verdad como correspondencia, de la noción de un mundo independiente de la teoría objetiva y de la idea de la racionalidad objetiva. También debería ser obvio que padece algunos de los problemas que se derivan del posmodernismo en general (véase el capítulo 6).

4 INTEGRACIÓN Y EL DEBATE REALISTA-ANTIREALISTA

Los cristianos tienen el deseo, la responsabilidad y el privilegio de integrar sus creencias teológicas con creencias justificadas de fuentes externas a la teología. Retomaremos el tema de la integración de la ciencia y la teología en el próximo capítulo, pero por ahora, preguntemos cómo el debate realista-antirrealista informa la tarea de la integración. ¿Deberían los cristianos ser realistas o antirrealistas a la luz de su compromiso conjunto con la verdad donde sea que se encuentre y con la enseñanza cristiana? En la introducción de este capítulo abordamos la importancia de esta pregunta. Es importante por su propio bien, ya que como cristianos y simplemente como seres humanos responsables queremos saber la verdad sobre las cosas, incluido el debate realista-antirrealista.

Esta pregunta también es importante para la tarea de integración. Por ejemplo, si alguna teoría científica bien establecida parece ser contraria a alguna parte bien establecida de nuestra cosmovisión cristiana, entonces una manera de resolver este dilema sería tomar la teoría científica en cuestión en términos antirrealistas. Entonces podríamos aceptar que la teoría es exitosa, pero no entendemos que la teoría es verdadera. Por lo tanto, no constituiría un desafío directo a la verdad de la creencia teológica en cuestión. Por supuesto, tal estrategia podría ser fácilmente abusada o acusada de ser una forma conveniente de salir de las dificultades intelectuales, por lo que cualquier persona que adopte tal estrategia deberá usarla con integridad. Además, tal recurso supone que el antirrealismo es una opción, al menos en algunas ocasiones.

¿Deberían los cristianos adoptar el realismo o el antirrealismo como una filosofía de la ciencia? Esta no es una pregunta fácil, y los filósofos cristianos responsables están divididos sobre el tema, como indicamos anteriormente en este capítulo. Parecería que, en lo que concierne a la doctrina cristiana, cada posición es una opción viva y legítima. Sin embargo, no necesitamos dejar el asunto aquí porque creemos que hay algunos argumentos en contra del

realismo científico que no son opciones de vida para los cristianos, mientras que otros son opciones de vida para los cristianos.

En nuestra opinión, el sentido común, el argumento filosófico sólido y la teología cristiana se unen para justificar la creencia en tres cosas relevantes para el diálogo realista-antirrealista: (1) La noción de verdad como correspondencia es al menos parte de una explicación filosófica adecuada de la verdad y es Implícitamente se enseña y presupone en la Biblia, como lo es la noción de un mundo externo independiente de la teoría (finita) o de la teoría. (2) Nuestras facultades sensoriales y cognitivas naturales, aunque caídas, siguen siendo adecuadas para darnos creencias verdaderas justificadas sobre el mundo, que es en sí mismo el tipo de mundo adecuado para ser conocido por criaturas con los tipos de facultades que poseemos. Además, cualquier intento de limitar el conocimiento humano dentro de los confines de formas fuertes de empirismo (como en el fenomenalismo o el operacionalismo) es erróneo. (3) La racionalidad está íntimamente conectada con la verdad de tal manera que el valor o el punto principal de comportarse racionalmente y de obtener creencias racionales es que tales conductas y creencias nos colocan en una mejor posición para vivir y tener la verdad. Por lo tanto, los argumentos antirrealistas que son contrarios a estas tres nociones deben rechazarse por razones racionales y teológicas.

Por otro lado, tres argumentos antirrealistas parecen tener peso: (1) La historia de la ciencia ofrece claramente varios casos donde las teorías pasadas que ahora se consideran falsas a la luz de las interpretaciones realistas de la ciencia actual incorporan varias virtudes epistémicas, y Las teorías juzgadas como aproximadamente verdaderas a la luz de las interpretaciones realistas de las teorías actuales no lograron incorporar varias virtudes epistémicas durante algún tiempo en comparación con sus teorías rivales. (2) Debido a nuestra condición finita y caída, varios factores psicológicos y sociológicos no racionales, aunque no hacen imposible el conocimiento, afectan, sin embargo, los procesos por los cuales formamos y justificamos nuestra creencia. Esto es especialmente cierto en áreas de la vida que tienen un alto grado de prestigio social, al igual que la ciencia. Por lo tanto, la aceptación generalizada de alguna teoría por parte de la comunidad científica (por ejemplo, la teoría evolutiva) bien puede deberse a varios factores no racionales y no al hecho de que la teoría es una visión del mundo bien justificada y aproximadamente verdadera. (3) Gran parte del punto de algunas

áreas de la ciencia, especialmente aquellas que son altamente matemáticas (como la física teórica y la cosmología especulativa), es "salvar los fenómenos" y no se pierde mucho si los aspectos más metafísicos de algunas teorías en estos Las áreas son rechazadas.

¿Dónde, entonces, nos deja esto? En nuestra opinión, no estamos obligados a elegir entre realismo o antirrealismo. Más bien, somos libres de adoptar uno u otro caso por caso. Deberíamos comenzar con un examen de teorías científicas reales y específicas, evaluar las fortalezas y debilidades de las interpretaciones realistas y antirrealistas de esas teorías a la luz de los comentarios que acabamos de hacer, y hacer nuestra elección en consecuencia. Tenga en cuenta que uno debe comenzar con casos particulares en la ciencia y no con criterios generales para elegir entre el realismo y el antirrealismo. Los criterios generales, aunque no universales, para tales elecciones surgen solo después de una cuidadosa consideración de casos particulares.

¿Hay algún criterio que pueda usarse para ayudarnos a decidir entre una visión realista o antirrealista de alguna teoría específica? No conocemos un conjunto completo de criterios adecuados, pero los siguientes son algunos criterios que, aunque admiten excepciones, siguen siendo valiosos. Sobre la base de los tres puntos que acabamos de mencionar en favor del realismo científico (verdad como correspondencia y la realidad del mundo externo; la existencia del conocimiento más allá de lo empírico; la importancia de la verdad para la racionalidad), asumamos el realismo científico y coloquemos el Carga de la prueba sobre el antirealista. Entonces, uno debería interpretar una teoría científica en términos realistas a menos que uno o más de los siguientes obtengan:

1. Una interpretación realista entra en conflicto con un problema conceptual interno o externo racionalmente bien establecido, pero una visión antirrealista no lo hace.
2. La historia de las teorías en esta área de estudio ha mostrado una gran proporción de reemplazos teóricos versus refinamientos, por lo que no hay un progreso claro en la convergencia de una teoría ampliamente compartida en el área de estudio.
3. Los factores no racionales pueden explicar gran parte de la aceptación de la teoría por parte de la comunidad científica.

4. La principal virtud de la teoría es su adecuación empírica, y sus aspectos teóricos, más metafísicos, pueden entenderse como innecesarios, exceso de equipaje metafísico en nuestro intento de explicar el éxito de la teoría.
5. La teoría ha seguido siendo aceptada en gran medida mediante el uso de ajustes ad hoc inapropiados.

Estos criterios deben entenderse como simples guías y no como reglas absolutas. Así entendido, pueden ayudar a informar cualquier intento de entender la ciencia y pueden ser útiles en el intento de integrar la ciencia con la teología. Los principios (2) a (5) requieren poco comentario. (2) se enfoca en el énfasis realista en la visión progresiva y refinada de la historia de la ciencia y afirma que, cuando está ausente o es escasa en un área de la ciencia, esto cuenta contra el realismo. (3) capta la idea de que si la aceptación de una teoría puede explicarse adecuadamente por factores no racionales (por ejemplo, sociológicos), no debemos apelar a la verdad aproximada de la teoría para explicar por qué se considera un éxito. (4) saca a relucir la idea de que en áreas de la ciencia (quizás algunas áreas de la mecánica, física teórica y cosmología especulativa) donde la virtud epistémica de la adecuación empírica tiene la mayor parte del peso para una teoría (a menudo éstas serán áreas que son muy matemáticas o que representan un fenómeno de maneras muy diferentes al mundo del sentido común, por ejemplo, , el mundo cuántico), los aspectos más metafísicos de la teoría son menos importantes para la aceptabilidad racional de esa teoría. Finalmente,**Los** ajustes **ad hoc** de una teoría son aquellos diseñados exclusivamente para evitar que sean falsificados por una anomalía y que logran poco o nada más. Si bien no es fácil saber cuándo un ajuste ad hoc de una teoría es apropiado o inapropiado, sin embargo, en la medida en que se ha mantenido una teoría mediante reajustes ad hoc inapropiados, pierde ese derecho a entender su éxito como un Signo de su verdad aproximada.

Eso nos deja con (1), que puede ser el más importante de los cinco para la tarea de integración. (1) nos dice que si una teoría, interpretada de manera realista, tiene problemas de vaguedad, definición circular o falta de claridad entre sus conceptos, entonces si una comprensión antirrealista de la teoría elimina estos problemas, eso cuenta a favor de la comprensión antirrealista. Además, si una comprensión realista de una teoría entra en

conflicto con creencias filosóficas o teológicas racionalmente justificadas, mientras que una visión antirrealista no lo hace, esto también cuenta a favor de la posición antirrealista. Por ejemplo, si tenemos buenas razones filosóficas o teológicas para creer que el universo espacio-temporal tuvo un comienzo hace un tiempo finito, entonces si un modelo científico "exitoso" va en contra de esta creencia, puede ser mejor interpretar el modelo en Términos antirrealistas.

Es importante tener en cuenta el principio (1), así como los principios (2) a (5) y, de hecho, el debate realista-antirrealista en general cuando intentamos integrar nuestras creencias teológicas y científicas. ¿Se puede decir más sobre cómo la filosofía puede ser una ayuda para la tarea de integración? Definitivamente, como ilustrará el siguiente capítulo.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

La ciencia utiliza regularmente términos que representan entidades teóricas no observables (por ejemplo, electrones). Decidir si creer o no en estas entidades implica adoptar una posición en el debate sobre el realismo científico y el antirrealismo. Además, comprender este debate también puede ayudar a integrar la ciencia y la teología.

El realismo científico es la opinión de que la ciencia es un conjunto de disciplinas objetivamente racionales que obtienen progresivamente teorías más y más verdaderas, cuyos términos teóricos y observacionales centrales se refieren genuinamente a entidades y procesos reales y cuyas teorías encarnan virtudes epistémicas si y solo si son aproximadamente verdaderas. Los realistas científicos argumentan que su opinión es superior a las posturas antirrealistas, que SR1-SR5 es racional para creer, que el realismo científico explica el hecho milagroso de que las teorías científicas funcionan, progresan y pueden extenderse a nuevos dominios, y que el realismo científico encaja con Ciertas creencias teológicas. Los antirrealistas rechazan estas afirmaciones y argumentan que la noción de verdad como correspondencia y verdad aproximada es problemática,

Las alternativas antirrealistas vienen en dos grupos principales. Primero, hay un no-realismo racional (instrumentalismo). Los instrumentistas están de acuerdo en que la ciencia es objetivamente racional, pero rechazan la afirmación realista sobre la verdad con respecto a las entidades teóricas. Más bien, las teorías son instrumentos útiles para resumir sensaciones (fenomenismo) u operaciones de laboratorio (operacionalismo), para resolver problemas pragmáticamente (Laudan) o para construir imágenes empíricamente adecuadas del mundo (van Fraassen). Segundo, hay un no-realismo no racional, representado por Thomas Kuhn, que rechaza tanto la veracidad como los aspectos referenciales de la ciencia, así como la noción de que la ciencia es objetivamente racional.

En cuanto a la tarea de integración, los cristianos están divididos sobre este debate. Además, hay buenos y malos argumentos contra el realismo científico. En vista de esto, un modelo ecléctico puede ser el mejor. Este modelo implica adoptar una visión realista o antirrealista caso por caso, guiada por algunos principios útiles para ayudar en la toma de decisiones.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

ad hoc
realismo o verdad realismo
antirrealismo
conmensurable
constructivo empirismo
entidad realismo
epistémicas virtudes
inconmensurable
no racional no realismo
términos observacionales
definición
operacional operacionalismo (operacionismo)
paradigma
fenomenismo
pragmatismo
racionalismo realismo o instrumentalismo
reduccionismo
refinamiento
reemplazo
guardar el fenómeno
realismo científico
términos teóricos
verisimilitude

17

LA FILOSOFÍA Y LA INTEGRACIÓN DE LA CIENCIA Y LA TEOLOGÍA

El teórico que sostiene que la ciencia es el
todo y el fin de todo, que lo que no se encuentra en los libros de texto de ciencia
no vale la pena, es un ideólogo con una
doctrina peculiar y distorsionada.
Para él, la ciencia ya no es un sector de
la empresa cognitiva sino una visión del mundo que lo incluye todo.
Esta es la doctrina no de la ciencia sino del cientismo.
Tomar esta postura no es celebrar la ciencia sino distorsionarla.
NICHOLAS RESCHER, LOS LÍMITES DE LA CIENCIA

1. INTRODUCCIÓN

En los dos capítulos anteriores, hemos examinado a través de la lente de la filosofía varios aspectos de la ciencia. También hemos visto en varios lugares lo importante que es para los cristianos integrar sus creencias teológicas con las científicas. En este capítulo, investigaremos más profundamente los temas integradores y, en el proceso, veremos una vez más cuán importante es la filosofía para la tarea de integración y la formación de una cosmovisión cristiana.

En el capítulo dieciséis, vimos cómo el debate realista-antirrealista se relaciona con la integración. Para los propósitos de este capítulo, asumamos el realismo científico, aunque mucho de lo que se diga podría aplicarse igualmente a las concepciones antirrealistas de la ciencia. En lo que sigue, primero examinaremos una ideología, actualmente bastante popular, conocida como cientificismo. A continuación, el capítulo examina varios modelos para integrar la ciencia y la teología. Finalmente, nos centraremos en la cuestión de si la ciencia debe o no presuponer lo que se llama naturalismo metodológico. Al examinar esta pregunta, el debate de creación-evolución se utilizará para agudizar los problemas.

2 CIENCIA

El cientismo , expresado en la cita de Rescher al comienzo del capítulo, es la opinión de que la ciencia es el paradigma mismo de la verdad y la racionalidad. Si algo no cuadra con las creencias científicas bien establecidas en la actualidad, si no está dentro del dominio de las entidades apropiadas para la investigación científica, o si no está sujeto a la metodología científica, entonces no es verdadero o racional. Todo lo que está fuera de la ciencia es cuestión de meras creencias y opiniones subjetivas, de las cuales la evaluación racional es imposible. La ciencia, exclusiva e idealmente, es nuestro modelo de excelencia intelectual.

En realidad, hay dos formas de cientificismo: cientificismo fuerte y cientificismo débil. **El cientificismo fuerte** es la opinión de que alguna proposición o teoría es verdadera y / o racional para creer si y solo si es una proposición o teoría científica; es decir, si y solo si es una proposición o teoría científica bien establecida que, a su vez, depende de que se haya formado, probado y utilizado con éxito de acuerdo con la metodología científica apropiada. No hay verdades aparte de las verdades científicas, e incluso si las hubiera, no habría ninguna razón para creerlas.

Defensores del **cientificismo débil.**permiten la existencia de verdades aparte de la ciencia e incluso están dispuestos a conceder que puedan tener un estado de racionalidad positiva mínima, sin el apoyo de la ciencia. Pero los defensores del cientificismo débil aún sostienen que la ciencia es el sector más valioso, más serio y más autoritario del aprendizaje humano. Cualquier otra actividad intelectual es inferior a la ciencia. Además, prácticamente no hay límites para la ciencia. No hay un campo en el que la investigación científica no pueda arrojar luz. En la medida en que algún tema o creencia fuera de la ciencia pueda recibir apoyo científico o pueda reducirse a la ciencia, en ese grado el tema o la creencia se vuelven racionalmente aceptables. Por lo tanto, tenemos una obligación intelectual y quizás incluso moral de tratar de usar la ciencia para resolver problemas en otros campos que, hasta ahora, No han sido tocados por la metodología científica. Por

ejemplo, deberíamos intentar resolver los problemas de la mente con los métodos de neurofisiología y ciencias de la computación.

Tenga en cuenta que los defensores del cientificismo débil no están simplemente afirmando que, por ejemplo, la creencia de que el universo tuvo un comienzo, respaldada por buenos argumentos filosóficos y teológicos, gana *extra*Apoyar si esa creencia también tiene buenos argumentos científicos para ello. Esta afirmación es relativamente incontrovertida porque, generalmente, si alguna creencia tiene algunos buenos argumentos de apoyo y luego gana más buenos argumentos de apoyo, esto aumentará la racionalidad de la creencia en cuestión. Pero esto no es lo que implica el cientificismo débil, porque este punto corta en ambos sentidos. Porque igualmente será el caso que los buenos argumentos filosóficos y teológicos para un comienzo del universo aumentarán la racionalidad de tal creencia inicialmente apoyada solo por argumentos científicos. Los defensores del cientificismo débil afirman que los campos fuera de la ciencia ganan si reciben apoyo científico y no al revés.

Si el cientificismo fuerte o débil es verdadero, esto tendría implicaciones drásticas para la integración de la ciencia y la teología. Si el cientificismo fuerte es verdadero, entonces la teología no es una empresa cognitiva y no existe el conocimiento teológico. Si el cientificismo débil es verdadero, entonces la conversación entre teología y ciencia será un monólogo con la teología que escucha la ciencia y espera que la ciencia la apoye. Para los cristianos pensantes, cualquiera de estas alternativas es inaceptable. ¿Qué, entonces, deberíamos decir sobre el cientificismo?

En primer lugar, tenga en cuenta que el cientificismo fuerte se refuta a sí mismo (vea el capítulo 2 para un tratamiento de la auto-refutación). El cientificismo fuerte no es en sí mismo una proposición *de la* ciencia, sino una proposición *de* segundo orden *de la* filosofía *acerca de la* ciencia en el sentido de que solo las proposiciones científicas son verdaderas y / o racionales para creer. Y el cientificismo fuerte se ofrece como una verdadera, racionalmente justificada posición para creer. Ahora, las proposiciones que se refutan a sí mismas (por ejemplo, *No hay verdades*) no son tales que resultan ser falsas pero podrían haber sido ciertas. Las proposiciones que se auto-refutan son necesariamente falsas, es decir, no es posible que sean verdaderas. Lo que esto significa es que, entre otras cosas, ninguna cantidad

de progreso científico en el futuro tendrá el menor efecto en hacer que el cientificismo fuerte sea más aceptable.

Hay dos problemas más que cuentan igualmente contra el cientificismo fuerte y débil. Primero, el cientificismo (en ambas formas) no permite adecuadamente la tarea de establecer y defender las presuposiciones necesarias para la práctica de la ciencia (asumiendo el realismo científico). Así, el cientificismo se muestra como un enemigo y no un amigo de la ciencia.

La ciencia no se puede practicar en el aire. De hecho, la ciencia en sí misma presupone una serie de tesis filosóficas sustanciales que deben asumirse si la ciencia incluso va a salir de la pista. Ahora, cada uno de estos supuestos ha sido cuestionado, y la tarea de establecer y defender estos supuestos es una de las tareas de la filosofía. Las conclusiones de la ciencia no pueden ser más seguras que las presuposiciones en que se basa y utilizan para llegar a esas conclusiones.

El cientificismo fuerte descarta estas presuposiciones por completo porque ni las presuposiciones en sí mismas ni su defensa son asuntos científicos. El cientificismo débil malinterpreta su fuerza en su opinión de que las proposiciones científicas tienen mayor autoridad epistémica que las de otros campos como la filosofía. Esto significaría que las conclusiones de la ciencia son más ciertas que las presuposiciones filosóficas utilizadas para justificar y llegar a esas conclusiones, y eso es absurdo. En este sentido, la siguiente declaración de John Kekes ataca el corazón del cientificismo débil:

> Un argumento exitoso para que la ciencia sea el paradigma de la racionalidad debe basarse en la demostración de que las presuposiciones de la ciencia son preferibles a otras presuposiciones. Esa demostración requiere demostrar que la ciencia, basándose en estas presuposiciones, es mejor para resolver algunos problemas y lograr algunos ideales que sus competidores. Pero demostrar que no puede ser tarea de la ciencia. Es, de hecho, una tarea de la filosofía. Por lo tanto, la empresa de justificar las presuposiciones de la ciencia al mostrar que con su ayuda la ciencia es la mejor manera de resolver ciertos problemas y lograr algunos ideales es una condición previa necesaria para la justificación de la

> ciencia. De ahí que la filosofía, y no la ciencia, sea un candidato más fuerte para ser el paradigma de la racionalidad.[68]

Aquí hay una lista de algunas de las presuposiciones filosóficas de la ciencia: (1) la existencia de un mundo externo independiente de la teoría; (2) la naturaleza ordenada del mundo externo; (3) la capacidad de conocimiento del mundo externo; (4) la existencia de la verdad; (5) las leyes de la lógica; (6) la confiabilidad de nuestras facultades cognitivas y sensoriales para servir como recolectores de la verdad y como fuente de creencias justificadas en nuestro entorno intelectual; (7) la adecuación del lenguaje para describir el mundo; (8) la existencia de valores utilizados en la ciencia (por ejemplo, "probar las teorías de manera justa e informar los resultados de las pruebas con honestidad"); (9) la uniformidad de la naturaleza y la inducción; (10) La existencia de números.

La mayoría de estas suposiciones son fáciles de entender y, en cualquier caso, se analizan con más detalle en otras partes de este libro. Sin embargo, puede ser útil decir una palabra sobre (9) y (10). Con respecto a (9), los científicos hacen inferencias inductivas de casos pasados o examinados de algún fenómeno (por ejemplo, "Todas las esmeraldas observadas son verdes") para todos los casos, examinados y no examinados, pasados y futuros, de ese fenómeno (por ejemplo, "Todas las esmeraldas, cualquiera que sea son verdes"). El **problema de la inducción** es el problema de justificar tales inferencias. Por lo general se asocia con David Hume. Aquí está su declaración de ello:

> Es imposible, por lo tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda probar esta semejanza del pasado con el futuro, ya que todos estos argumentos se basan en la suposición de esa semejanza. Dejemos que el curso de las cosas sea tan regular hasta ahora, que solo, sin un nuevo argumento o inferencia, no prueba que para el futuro continuará así. En vano finges haber aprendido la naturaleza de los cuerpos de tu experiencia pasada. Su naturaleza secreta y, en consecuencia, todos sus efectos e influencia, pueden cambiar sin ningún cambio en sus cualidades sensibles. Esto sucede a veces, y con respecto a algunos objetos. ¿Por qué no puede suceder siempre, y con respecto a todos los objetos? ¿Qué lógica, qué proceso

> de argumento te protege contra esta suposición? Mi práctica, dices, refuta mis dudas. Pero confundes el significado de mi pregunta. Como agente, estoy bastante satisfecho con el punto; pero como filósofo que tiene algo de curiosidad, no diré escepticismo, quiero aprender el fundamento de esta inferencia.[69]

No podemos observar aquí varios intentos para resolver el problema de la inducción, excepto observar que las inferencias inductivas suponen lo que se ha llamado la **uniformidad de la naturaleza** : el futuro se parecerá al pasado. Y el principio de uniformidad de la naturaleza es uno de los supuestos filosóficos de la ciencia.

Con respecto a (10) (la existencia de números), en general, si aceptamos como verdadera una proposición como *La bola en la mesa es roja,* estamos comprometidos con la existencia de ciertas cosas, por ejemplo, una bola específica y la propiedad de siendo rojo Ahora la ciencia usa el lenguaje matemático la mayor parte del tiempo y ese uso parece presuponer que el lenguaje matemático es verdadero. Esto, a su vez, parece presuponer la existencia de objetos matemáticos (por ejemplo, números) que son verdaderamente descritos por esas proposiciones. Por ejemplo, la proposición *Dos es un número par*Parece comprometernos con la existencia de una entidad, el número dos (cualquiera que sea nuestro análisis de los números que resulta ser), que tiene la propiedad de ser uniforme. La misma teoría de la verdad utilizada fuera de las matemáticas (la teoría de la correspondencia) también se aplica dentro de las matemáticas. Ahora, el debate sobre la existencia y la naturaleza de los números es filosófico y, por lo tanto, declarar el debate y defender la existencia de los números es otra tarea filosófica que presupone la ciencia.

Hay un segundo problema que cuenta igualmente contra el cientificismo fuerte y débil: la existencia de creencias verdaderas y racionalmente justificadas fuera de la ciencia. El simple hecho es que existen creencias verdaderas y racionalmente justificadas en una gran cantidad de campos fuera de la ciencia. Muchos de los temas en este libro caen en esa categoría. El cientificismo fuerte no permite este hecho y, por lo tanto, debe rechazarse como una cuenta inadecuada de nuestra empresa intelectual.

Además, algunas proposiciones que se creen fuera de la ciencia (p. Ej., El *rojo es un color, torturar bebés por diversión es un error, ahora estoy*

pensando en la ciencia) están mejor justificadas que algunas creídas dentro de la ciencia (p. Ej., La *evolución tiene lugar a través de una serie de pasos muy pequeños*). No es difícil creer que muchas de nuestras creencias científicas actuales se revisarán o abandonarán dentro de cien años, pero sería difícil ver cómo se podría decir lo mismo de las proposiciones extrascientíficas que acabamos de citar. El cientificismo débil no tiene en cuenta este hecho. De hecho, el cientificismo débil, en su intento de reducir todas las cuestiones a cuestiones científicas, a menudo tiene un efecto distorsionador sobre una cuestión intelectual. Podría decirse que este es el caso en los intentos actuales de hacer de la existencia y la naturaleza de la mente un problema científico.

En resumen, el cientificismo en ambas formas es inadecuado. Hay dominios de conocimiento externos e independientes de la ciencia, y aunque no hemos mostrado esto aquí, la teología es uno de esos dominios. ¿Cómo, entonces, deberían integrarse los dominios de la ciencia y la teología? A esta pregunta nos dirigimos ahora.

3 MODELOS PARA INTEGRAR LA CIENCIA Y LA TEOLOGÍA

Hay al menos seis modelos diferentes para integrar la ciencia y la teología. Estos modelos no se excluyen mutuamente a menos que, por supuesto, uno de ellos se tome como toda la verdad sobre la integración. No siempre es fácil identificar claramente cuando un tema es científico o teológico. Aún así, hay casos claros en los que se pueden diferenciar, y en cualquier caso, existe una división real de disciplinas académicas en la universidad. Por lo tanto, se puede hacer una pregunta justa sobre cómo deben integrarse esas disciplinas, tal como se practican en realidad. Según estos modelos:

A. La ciencia y la teología se centran en dos áreas distintas de investigación no superpuestas, a saber. Lo natural y lo sobrenatural.
B. La ciencia y la teología implican dos enfoques y descripciones diferentes y complementarias de la misma realidad desde diferentes perspectivas. Cada uno involucra un nivel diferente de descripción, nos dice diferentes tipos de cosas y usa un vocabulario diferente. Cada nivel de descripción se completa en su propio nivel sin tener vacíos en su perspectiva. Sin embargo, cada uno es solo una descripción parcial de toda la realidad descrita. La ciencia y la teología no interactúan directamente entre sí de manera epistémicamente positiva o negativa, sino que son vistas complementarias de la realidad total descrita. La ciencia y la teología solo entran en conflicto si un campo invade ilícitamente el territorio del otro campo.
C. La ciencia puede completar detalles en teología o ayudar a aplicar los principios teológicos y viceversa.
D. La teología proporciona la base metafísica y epistemológica de la ciencia al justificar o, al menos, ayudar a justificar las presuposiciones necesarias de la ciencia.

E. La ciencia proporciona los límites dentro de los cuales la teología debe trabajar. La teología puede hacer su trabajo solo después de consultar con la ciencia. Así, la ciencia puede informar a la teología, pero no al revés.
F. La ciencia y la teología implican descripciones que pueden interactuar directamente entre sí de manera que se refuercen mutuamente o de manera recíproca.

Echemos un vistazo a estos en orden. La posición (A) seguramente da cuenta de ciertas áreas de la ciencia y la teología. Por ejemplo, los debates sobre el alcance de la expiación o la naturaleza de los ángeles y los debates sobre la estructura de una molécula de metano se centran en áreas muy diferentes de estudio y realidad.

La posición (B) también es útil, especialmente en áreas donde Dios opera a través de causas secundarias. La distinción entre la acción causal primaria y secundaria de Dios es importante aquí. En términos generales, lo que Dios hizo al separar el Mar Rojo fue un acto causal primario de Dios y lo que hizo al guiar y sostener ese mar antes y después de ese milagro involucró un acto causal secundario. **Las causas secundarias** son la manera normal de operar de Dios mediante la cual Dios sostiene los procesos naturales existentes y los emplea de manera mediadora para lograr algún propósito a través de ellos. **Las causas primarias** son la forma inusual de operación de Dios, que involucra acciones directas, discontinuas y milagrosas de Dios. La **visión de complementariedad.**(posición B) es especialmente útil cuando Dios opera a través de causas secundarias. Por ejemplo, las descripciones químicas de la síntesis de agua a partir de oxígeno e hidrógeno son complementarias a una descripción teológica del gobierno providencial y sostenido de Dios de los químicos durante la reacción. De nuevo, algunos aspectos de la conversión pueden ser capaces de descripciones biológicas, psicológicas, sociológicas y teológicas complementarias.

Las vistas (C) y (D) son relativamente sencillas. Un ejemplo de (C) es la afirmación de la teología de que los padres no deben provocar la ira de sus hijos, y la psicología puede agregar detalles importantes y una aplicación práctica de esta afirmación al dar información sobre la naturaleza y las causas de la ira en diferentes tipos de personalidad. De manera similar, la psicología puede idear varias pruebas para evaluar si una persona es o no una persona

madura, y la teología puede ayudar a completar los detalles sobre lo que constituye una persona madura en primer lugar. Con respecto a la vista (D), la afirmación es que muchas o incluso la mayoría de las diversas presuposiciones de la ciencia que se mencionaron anteriormente en el capítulo están bastante en casa en una cosmovisión cristiana, pero son extrañas y sin justificación final en una cosmovisión puramente naturalista.

Un ejemplo de (E) sería la afirmación hecha por los teólogos del proceso de que la ciencia muestra que los eventos y no las sustancias son los componentes fundamentales de la realidad y que todo está en proceso. Por lo tanto, uno debe construir su modelo teológico de Dios sobre la base de alguna forma de filosofía de proceso en la que Dios mismo esté en constante evolución y no sea inmutable. Si se toma al valor nominal, la posición (E) es inaceptable por razones teológicas y filosóficas. Puede entenderse como una expresión de un cientificismo débil, que ya ha sido objeto de críticas. Además, los modelos teológicos, si bien ciertamente son ayudados por los conocimientos de la revelación general, no deben entrar en conflicto con las claras enseñanzas de las Escrituras.

¿Significa esto que la ciencia nunca puede contribuir a un cambio en nuestra comprensión de la teología? No, no es así, y una forma de vista debilitada (E) puede ser útil en la integración. Esta forma debilitada implica que si dos proposiciones teológicas son rivales, dicen dos interpretaciones diferentes de un texto, *A* y *B,* y si *una* quita una tensión intelectual con la ciencia y *B* no lo hace, entonces *A* es preferible a *B, todas las demás cosas siendo igual*En particular, ambas interpretaciones deberían ser exegéticamente justificables en sus propios términos, aparte de las consideraciones científicas, y ambas deberían ser coherentes con la buena hermenéutica y con la naturaleza de la Biblia como una revelación inspirada e infalible de Dios. Por ejemplo, los pasajes que contienen imágenes de la tierra con cuatro esquinas no deben tomarse literalmente a la luz de la ciencia moderna. Sin embargo, esta práctica puede ser objeto de abuso, y la conveniencia de esta forma debilitada de (E) puede evaluarse solo caso por caso.

Esto nos deja con la posición (F), etiquetada como **ciencia teísta** . Esta visión, más que cualquiera de las otras, permite la posibilidad de que la ciencia y la teología puedan interactuar directamente entre sí de manera epistémicamente positiva o negativa. Es decir, (F) implica que algunas

proposiciones de teología pueden apoyar o ganar apoyo de la ciencia o pueden entrar en conflicto y contar contra una creencia científica o viceversa. Por ejemplo, la proposición teológica de que el universo tuvo un comienzo hace un tiempo finito podría obtener apoyo del modelo del big bang, pero entraría en conflicto con un modelo científico (por ejemplo, el modelo del universo oscilante) que implica un universo sin principio con un pasado realmente infinito. El grado de fuerza de apoyo o conflicto puede variar.

Por ejemplo, una proposición teológica y científica puede ser lógicamente incompatible entre sí como en el caso del universo oscilante que acabamos de mencionar. O pueden ser lógicamente consistentes entre sí pero, sin embargo, extraños compañeros de cama que no se refuerzan mutuamente. Por ejemplo, la visión de que los organismos vivos tienen naturalezas (por ejemplo, existe algo que la naturaleza humana posee por todos y solo los seres humanos), si bien es lógicamente coherente con los relatos evolutivos de sus orígenes que están arraigados en el naturalismo filosófico, no es tan razonable de creer, ya que se le daría algún tipo de cuenta creacionista de los orígenes de los organismos vivos. El naturalismo evolutivo tiende a reducir los organismos vivos a cosas de propiedad (véase el capítulo 10). La posición (F) implica que en la formación y prueba de hipótesis y en la explicación de las cosas en la ciencia, los cristianos deben consultar todo lo que saben o están justificados para creer, y entre las cosas que deben consultar se encuentran elementos de conocimiento teológico o creencias teológicas justificadas. . Por ejemplo, si la teología nos dice que el universo tuvo un comienzo, que los seres humanos son pecadores, que los seres humanos surgieron en el Medio Oriente, que la vida surgió de un acto causal primario directo de Dios y demás, entonces estas creencias deberían ser utilizadas por Cristianos al desarrollar hipótesis comprobables, al evaluar si aceptar o no alguna teoría científica (por ejemplo, que la vida humana surgió en China) y al explicar ciertas cosas. y entre las cosas que deberían consultar se encuentran elementos de conocimiento teológico o creencias teológicas justificadas. Por ejemplo, si la teología nos dice que el universo tuvo un comienzo, que los seres humanos son pecadores, que los seres humanos surgieron en el Medio Oriente, que la vida surgió de un acto causal primario directo de Dios y demás, entonces estas creencias deberían ser utilizadas por Cristianos al desarrollar hipótesis comprobables, al evaluar si aceptar o no alguna teoría científica (por ejemplo, que la vida

humana surgió en China) y al explicar ciertas cosas. y entre las cosas que deberían consultar se encuentran elementos de conocimiento teológico o creencias teológicas justificadas. Por ejemplo, si la teología nos dice que el universo tuvo un comienzo, que los seres humanos son pecadores, que los seres humanos surgieron en el Medio Oriente, que la vida surgió de un acto causal primario directo de Dios y demás, entonces estas creencias deberían ser utilizadas por Cristianos al desarrollar hipótesis comprobables, al evaluar si aceptar o no alguna teoría científica (por ejemplo, que la vida humana surgió en China) y al explicar ciertas cosas.

No todos están contentos con la posición (F). Algunos afirman que (F) viola la naturaleza complementaria de la ciencia y la teología y el hecho de que la ciencia debe presuponer un naturalismo metodológico, según el cual las respuestas a las preguntas científicas se buscan solo dentro de la naturaleza, dentro del orden creado contingente. Examinemos este diálogo más profundamente.

4 CIENCIA TEÍSTICA Y NATURALISMO METODOLÓGICO

El área principal en la que se ha centrado el debate sobre (F) está en la controversia creación-evolución. Por lo tanto, puede ser útil utilizar esa controversia como una forma de explicar la cuestión más amplia de la integración y la naturaleza de la ciencia.

4.1 OPCIONES TEOLÓGICAS EN LA CREACIÓN - CONTROVERSIA SOBRE LA EVOLUCIÓN

El término **evolución** tiene varios significados. Puede significar simplemente "cambio a lo largo del tiempo". Este sentido de la evolución no es controvertido si se considera que la microevolución ha ocurrido, es decir, que los organismos pueden y han cambiado de varias maneras dentro de ciertos límites. El segundo significado del término es la tesis de la ascendencia común: todos los organismos están relacionados por ascendencia común. Esto a veces se llama macroevolución, especialmente cuando se combina con el tercer significado de la evolución: la tesis del relojero ciego. Esta es una tesis sobre el mecanismo de la evolución, una explicación de cómo se ha producido la evolución en los dos primeros sentidos. Esta tesis afirma que los procesos de evolución son no inteligentes, sin propósito y completamente naturalistas (por ejemplo, a través de la mutación, la selección natural, la deriva genética).

Hay tres campos principales (con diferentes subgrupos dentro de cada campo) entre los cristianos con respecto a la controversia creación-evolución. Primero, hay un **creacionismo de la tierra joven** . Los defensores de este punto de vista, como Duane Gish, Henry Morris y John Morris, sostienen que la obra de la creación de Dios tuvo lugar en seis días literales consecutivos de veinticuatro horas y que la creación original del universo tuvo lugar recientemente, de diez a veinte. Hace mil años. Además, la mayoría de los creacionistas de la tierra joven sostienen que el diluvio de Noé, entendido como un diluvio universal, es una de las principales claves para comprender la columna geológica de la tierra.

En segundo lugar, hay **un creacionismo progresivo.**(a veces llamados "creacionistas de la vieja tierra"), sostenidos por personas como Bernard Ramm, Walter Bradley y Hugh Ross, quienes sostienen que la evolución teísta es científica y bíblicamente inadecuada. Más positivamente, sostienen que existe una fuerte evidencia científica y bíblica de la afirmación de que Dios ha actuado a través de la causa primaria para crear en varios momentos. Los creacionistas progresistas difieren en la frecuencia con que Dios lo ha hecho, pero muchos creacionistas progresistas dicen que Dios creó

directamente cada "tipo" de organismo (que necesita más aclaración), y la mayoría de ellos está de acuerdo en que Dios creó directamente "los cielos y tierra, "primera vida (especialmente la vida animal) y Adán y Eva. Los creacionistas progresivos no consideran que los días de Génesis sean períodos consecutivos, literales de veinticuatro horas, sino que prefieren prolongarlos, Períodos de tiempo no especificados o como seis períodos de veinticuatro horas separados entre sí por largos períodos de tiempo. De cualquier manera, ven la edad del universo y la tierra en términos de miles de millones de años, aunque la mayoría de los creacionistas progresistas sostienen que Adán y Eva son creaciones recientes. Los creacionistas progresistas están divididos en cuanto a si el diluvio de Noé fue o no un diluvio universal o local, pero todos están de acuerdo en que el diluvio no es el factor principal a ser consultado para comprender la geología de la tierra.

Finalmente, el **evolucionismo teísta.**, representado por Howard J. Van Till y Richard Bube, generalmente sostiene que la teología es complementaria de la ciencia, que la Escritura no es un libro de texto de ciencia y que el naturalismo metodológico (según el cual las respuestas a las preguntas se buscan solo dentro de la naturaleza, dentro del contingente creado) orden) es la postura correcta a tomar mientras se hace ciencia. Por lo tanto, la evolución teísta es la visión apropiada a tomar con respecto a los orígenes. En consecuencia, la teoría general de la evolución debe tomarse como aproximadamente verdadera. La mayoría de los evolucionistas teístas aceptan los tres sentidos de evolución enumerados anteriormente, excepto que modificarían el sentido tres. Sostendrían que los procesos naturalistas fueron, de hecho, operativos en la creación de toda la vida y que son complementarios a la actividad creadora y providencial de Dios. Algunos evolucionistas teístas sostienen que cuando Dios creó el mundo en el principio, hizo que tuviera integridad funcional: el mundo creado no tenía vacíos, ni deficiencias funcionales que requerirían que Dios actuara a través de la causa primaria. Más bien, Dios implantó potencialidades en su creación original de tal manera que todas las diversas clases de criaturas surgirían a través de procesos normales a medida que estas potencialidades se desarrollan. Otros sostienen que Dios simplemente guía y sostiene los procesos de evolución ampliamente aceptados y crea a través de una causa secundaria únicamente a través de esos procesos. Dios implantó potencialidades en su creación original de manera tal que todas las diversas

clases de criaturas surgirían a través de procesos normales a medida que estas potencialidades se desarrollan. Otros sostienen que Dios simplemente guía y sostiene los procesos de evolución ampliamente aceptados y crea a través de una causa secundaria únicamente a través de esos procesos. Dios implantó potencialidades en su creación original de manera tal que todas las diversas clases de criaturas surgirían a través de procesos normales a medida que estas potencialidades se desarrollan. Otros sostienen que Dios simplemente guía y sostiene los procesos de evolución ampliamente aceptados y crea a través de una causa secundaria únicamente a través de esos procesos.

El debate principal entre la tierra joven y los creacionistas progresistas es sobre el uso de la palabra hebrea *yom*(día) en Génesis, y por lo tanto sobre la edad del universo y la tierra y sobre la utilidad del diluvio para hacer geología. Sin embargo, están de acuerdo en que la teoría general de la evolución es falsa y que algún tipo de ciencia teísta es apropiada. Los evolucionistas teístas, por otro lado, generalmente sostienen que la ciencia presupone el naturalismo metodológico, que la ciencia y la teología se complementan entre sí, y que la evolución es solo un problema para los cristianos cuando se combina con el naturalismo filosófico como una visión mundial amplia, es decir, La doctrina de que el mundo natural es todo lo que hay. Por lo tanto, el diálogo entre estos grupos no es meramente uno sobre el hecho científico. Nunca lo ha sido, porque a partir del propio Darwin, la controversia creación-evolución ha sido significativamente un debate sobre la filosofía de la ciencia:

4.2 LA CIENCIA TEISTICA

La idea detrás de la ciencia teísta es simple. Cuando los cristianos se involucran en cualquier actividad intelectual, incluida la ciencia, deben consultar todo lo que saben o tienen razones para creer que es relevante para esa actividad, y las creencias teológicas deben estar entre las personas consultadas. Además, algunas proposiciones teológicas son claramente relevantes para la práctica de la ciencia y, por lo tanto, deben ser parte de las prácticas científicas cristianas. Por ejemplo, las proposiciones teológicas de que el universo tuvo un comienzo, que los seres humanos (y los animales) tienen almas y no son simplemente entidades físicas, que los humanos están caídos, que surgieron dentro de un cierto marco de tiempo en el Medio Oriente, que los tipos básicos de la vida fue creada directamente por Dios, que el diluvio de Noé fue universal; todo esto podría usarse para formar hipótesis con implicaciones comprobables. para servir como conocimiento de fondo para evaluar la verosimilitud de diversas hipótesis científicas, especialmente en competencia, y para explicar ciertas cosas que son científicamente accesibles. Así, la ciencia teísta puede entenderse como un programa de investigación que, entre otras cosas, utiliza los conocimientos de la teología, cuando es apropiado, para hacer ciencia.

En el capítulo quince, ya vimos algunas formas en que la teología puede entrar en la metodología científica y acabamos de enumerar algunas proposiciones teológicas que podrían ser relevantes para la práctica de la ciencia. Además, aquí hay una breve lista de algunas formas en que las ideas teológicas pueden y deben entrar en la ciencia de acuerdo con los defensores de la ciencia teísta. La lista incluye ejemplos de los puntos presentados, que a menudo tienden a ser más discutibles que los puntos que ilustran. Por lo tanto, incluso si se rechaza la ilustración, el punto ilustrado podría ser razonable.

1. La teología puede proporcionar proposiciones "desde arriba" para guiar la investigación y, de acuerdo con el método hipotético-deductivo, que puede generar implicaciones de prueba positivas y negativas (por ejemplo, que se debe encontrar evidencia de orígenes

humanos en el Medio Oriente, que los modelos de el universo que conlleva un pasado infinito como ciertos modelos de big bang será falsificado).

2. La teología puede proporcionar y ayudar a resolver problemas conceptuales externos e internos (p. Ej., Problemas para superar las improbabilidades de la vida que se originan por casualidad sin una guía de inteligencia).
3. La teología puede proporcionar explicaciones para ciertos problemas científicos y datos. Algunas de estas explicaciones involucran el uso de un acto causal primario de Dios y, por lo tanto, el uso de la agencia personal (por ejemplo, para resolver el problema de las brechas en el registro fósil al señalar que deben esperarse debido a la actividad causal primaria de Dios en creando "tipos" discretos de organismos). Otras explicaciones involucran proposiciones teológicas que no incluyen directamente la agencia personal (por ejemplo, la noción de pecado original para ayudar a explicar diferentes tipos de mecanismos de defensa psicológica).
4. La teología puede arrojar luz sobre varios temas en la confirmación de hipótesis científicas en al menos cuatro formas: (a) proporcionando creencias de fondo justificadas racionalmente contra las cuales se puede hacer una evaluación racional de una teoría científica específica (por ejemplo, dada la creencia de que el hombre fue creado por un acto causal primario de Dios, luego varias evidencias de formas ancestrales prehumanas tendrán menos peso de lo que lo harían sin esta creencia de fondo); (b) produciendo resultados positivos y negativos que se pueden probar (ver [1] arriba); (c) recomendando ciertas reglas metodológicas sobre otras (p. ej., prefiera explicaciones de organismos vivos en un modelo de sustancias sobre aquellas que las tratan como máquinas y objetos de propiedad cuando ambas entran en conflicto (vea el capítulo 10)); (d) especificando una cierta clasificación de virtudes epistémicas en ciertos casos (por ejemplo,
5. La teología puede proporcionar objetivos extrínsecos para la ciencia (por ejemplo, para glorificar a Dios, para mostrar que nuestras Escrituras no están en conflicto con lo que es razonable creer de fuentes externas) y puede ayudar a justificar ciertos objetivos intrínsecos para la ciencia (por ejemplo, como vimos en el capítulo 16

con los teístas cristianos que usan su teísmo para justificar el realismo científico y, por lo tanto, el objetivo de la verdad para las teorías científicas).

Estas son algunas de las formas en que la teología puede y debe entrar en la práctica de la ciencia de acuerdo con los defensores de la ciencia teísta. Los detalles específicos de cada uno de los aspectos enumerados anteriormente no serán compartidos por todos, y la elección de compromisos específicos dependerá, en parte, de la comprensión que uno tenga exactamente de lo que enseña la teología en un área determinada (por ejemplo, si la primera vida surgió de forma primaria o por la acción causal secundaria de Dios).

En los últimos años, ha surgido un nuevo movimiento denominado movimiento de **diseño inteligente (ID).**. Los principales participantes en el movimiento de identificación son Phillip E. Johnson, Michael Behe, William Dembski, Jonathan Wells, Paul Nelson y Stephen Meyer. El movimiento de identidad rechaza el naturalismo metodológico y está comprometido con la legitimidad en principio de la ciencia teísta. El movimiento de la identificación es un enfoque completo de la ciencia y, como tal, va mucho más allá del tema de la evolución. Sin embargo, cuando se aplica al tema de la evolución, con una cierta calificación que se mencionará en breve, el movimiento de identificación no se mapea claramente en los tres puntos de vista mencionados anteriormente (creacionismo de la tierra joven, creacionismo progresivo y evolución teísta). En principio, los defensores de la tierra joven y el creacionismo progresivo son participantes del movimiento de identidad, aunque existen diferencias internas entre los participantes. Pero la conversación no es verdadera. No todos los participantes del movimiento de identificación son jóvenes de la tierra o creacionistas progresistas. Hay espacio para una versión calificada de la evolución teísta dentro del movimiento de ID. Para comprender mejor estas cuestiones, debemos investigar más a fondo los compromisos intelectuales centrales del movimiento de identidad.

De acuerdo con los defensores de la identificación, el debate central sobre la evolución no es la edad del universo, no es si la historia del cosmos y la vida contiene brechas debido a la actividad causal primaria de Dios al crear varios tipos de vida, y no es así. Principalmente un debate sobre ciencia y

teología. Con respecto a la evolución, los defensores de la identificación están comprometidos con dos afirmaciones centrales: (1) El problema central es entre una hipótesis de diseño inteligente y la tesis del relojero ciego. Según la tesis del relojero ciego, no hay evidencia científica o justificación intelectual para apelar a un diseñador inteligente con el fin de explicar la historia de la vida y la existencia y naturaleza de los seres vivos y sus partes. Más bien, los procesos naturalistas sin inteligencia y sin propósito son totalmente adecuados para explicar todos los hechos científicos relevantes. Los defensores de la identidad están de acuerdo y creen que un modelo de diseño inteligente es superior a la tesis del relojero ciego. (2) Los hechos que justifican una inferencia a un diseñador inteligente y la inferencia en sí se interpretan correctamente como parte del dominio de la ciencia. Los defensores de la identificación rechazan el naturalismo metodológico y aceptan la ciencia teísta.

A la luz de estos dos compromisos, es posible aclarar en qué sentido la evolución teísta es y no es consistente con el movimiento de ID. Si la evolución teísta se interpreta de tal manera que incluye un compromiso con (1) la tesis de la ascendencia común (toda la vida está relacionada por una ascendencia común), (2) la integridad funcional de la creación (posterior a la creación inicial del universo, existe). no son brechas y Dios no actúa en la historia natural por medio del milagro causal primario y (3) el naturalismo metodológico, entonces la evolución teísta no es compatible con la teoría de la identidad. Sin embargo, si se considera que la evolución teísta incluye los dos primeros compromisos y no el tercero, entonces la evolución teísta y la teoría de la identidad son compatibles.

El aspecto central de la teoría de la ID es la idea de que el diseño de algunas cosas que están diseñadas puede identificarse como tal de manera científicamente aceptable. El teórico de la identidad William Dembski ha sido la figura principal en el desarrollo de este aspecto de la teoría de la identificación.[70] Volveremos a analizar el análisis de Dembski de inferencias de diseño en el capítulo veinticuatro, pero cerramos esta sección con un breve esbozo de su teoría. Dembski analiza los casos en los que los empleados de seguros, la policía y los científicos forenses deben determinar si una muerte fue un accidente (sin causa inteligente) o se produjo intencionalmente (hecho a propósito por un agente inteligente). Según Dembski, cuando hay tres

factores presentes, los investigadores científicos están obligados racionalmente a sacar la conclusión de que el evento se produjo intencionalmente: (1) El evento fue contingente, es decir, aunque tuvo lugar, no tuvo que ocurrir. . (2) El evento tuvo una pequeña probabilidad de suceder. (3) El evento es capaz de especificación independiente.

Para ilustrar, considere un juego de bridge en el que dos personas reciben una mano de cartas. Deje que una mano sea un juego de cartas al azar, llámelo la mano *A,* y la otra mano perfecta que se reparte con el crupier. Ahora supongamos que el comerciante anunció que se sintió afortunado esa noche y que no se sorprendería de obtener una mano perfecta o que recibió esa mano más de una vez esa noche mientras tratábamos, inmediatamente deduciríamos que si *A* no fue tratado intencionalmente, La mano de puente perfecta era, y, de hecho, representa un caso de trampa por parte del distribuidor. ¿Qué justifica nuestra sospecha?

Primero, ninguna mano tenía que pasar. No hay leyes de la naturaleza, la lógica o las matemáticas que requieran que ambas manos tengan que surgir en la historia del cosmos. En este sentido, cada mano (y, de hecho, el juego de cartas en sí) es un evento contingente que no tuvo que llevarse a cabo. Segundo, dado que la mano *A* y la mano puente perfecta tienen el mismo número de cartas, cada una es igualmente improbable. Entonces, si bien es necesario, la pequeña probabilidad de un evento no es suficiente para generar sospechas de que el evento se produjo por la acción intencional de un agente.

El tercer criterio lo aclara. La mano de puente perfecta puede especificarse como especial, independientemente del hecho de que sucedió que fue la mano que surgió, pero esto no es así para la mano *A*. *La* mano *A* se puede especificar como "una mano aleatoria u otra que alguien pueda obtener. . ”Ahora que la especificación se aplica a todas las manos y no marca como especial ninguna mano en particular que se presente. Tan entendido, *un*No es más especial que cualquier otro trato al azar. Pero esto no es así para la mano de puente perfecta, especialmente una anunciada o que ocurre más de una vez. Esta mano puede caracterizarse como un tipo especial de combinación de cartas según las reglas de bridge, independientemente del hecho de que es la mano que recibió el repartidor. Es la combinación de la contingencia (esta mano no tuvo que ser repartida), una pequeña probabilidad (esta disposición particular de las cartas era poco probable que haya ocurrido) y la

especificidad independiente (esta es una mano muy especial para que la reciba el crupier, y él ha anunciado que esperaba recibir una mano así, o que ha recibido una mano más de una vez) que nos justifica acusar al distribuidor de hacer trampa.

De manera similar, si un cónyuge muere a una edad temprana de una manera poco probable, a pesar de que ese cónyuge está sano, y si esto sucede justo después de que el otro cónyuge haya contratado una gran póliza de seguro una semana después de haber aceptado casarse con otra persona , o si el cónyuge restante repetidamente "perdió" a un cónyuge en una muerte prematura, entonces los tres factores que justifican un diseño inteligente están presentes.

Dembski y otros teóricos de la identificación argumentan que el ajuste fino del universo, la información biológica en los organismos vivos y otros fenómenos justifican la inferencia científica de un diseñador inteligente. Así, los teóricos de la identificación aceptan la ciencia teísta y rechazan el naturalismo metodológico. Pero, ¿debería la teología interactuar directamente con y entrar en el tejido mismo de la ciencia o debería la ciencia adoptar un naturalismo metodológico? Algunos pensadores han afirmado lo último, y nos dirigimos a una investigación de sus afirmaciones.

4.3 CIENCIA NATURAL Y MÉTODO - NATURALISMO LÓGICO

Muchos teístas cristianos creen que en las **ciencias naturales** (definidas ostensiblemente como las ciencias de la química, la física, la biología, la geología y otras ramas de la ciencia que normalmente se consideran ciencias "duras" o "naturales") se debe adoptar un naturalismo metodológico. De una forma u otra, esta posición ha sido promovida por Howard J. Van Till, Charles Hummel y Paul de Vries. [71] Hay cuatro características principales de esta vista:

1. El objetivo de las ciencias naturales: el objetivo de las ciencias naturales es explicar los fenómenos naturales contingentes estrictamente en términos de otros fenómenos naturales contingentes. Las explicaciones deben referirse solo a los objetos y eventos naturales y no a las elecciones y acciones personales de los agentes humanos y divinos. Las ciencias naturales buscan el conocimiento de las propiedades físicas, el comportamiento y la historia formativa del mundo físico.
2. Naturalismo metodológico versus filosófico. Dentro de la ciencia, debemos adoptar **el naturalismo metodológico** , según el cual las respuestas a las preguntas se buscan dentro de la naturaleza, dentro del orden creado contingente. Por ejemplo, al describir cómo dos electrodos cargados separan el hidrógeno y el gas oxígeno cuando se colocan en el agua, la "hipótesis de Dios" es innecesaria y está fuera de lugar. El universo físico, el mundo de los átomos, las partículas subatómicas y las cosas hechas de átomos, es el objeto propio del estudio científico, y el naturalismo metodológico es el método adecuado para continuar ese estudio. **Naturalismo filosófico**Por otro lado, es la doctrina filosófica de que el mundo natural es todo lo que hay y que Dios, los ángeles y similares no existen. La ciencia presupone el naturalismo metodológico pero no el naturalismo filosófico, y los dos no deben confundirse.
3. Explicación científica natural: las ciencias naturales tratan de responder a las preguntas "qué" y establecer cuáles son los hechos en

algún dominio de estudio. Pero, lo que es más importante, la ciencia trata de explicar respondiendo las preguntas "cómo". Una respuesta a una pregunta de "cómo" describirá patrones regulares, empíricamente observables en el mundo natural y los explicará mediante la descripción de un mecanismo natural, entendido de una manera realista científica, que da cuenta de esos patrones.

4. Una visión complementaria de la integración y la agencia. Los defensores del naturalismo metodológico promueven fuertemente la visión complementaria de la integración mencionada anteriormente (posición B). Además, aplican este modelo a las acciones divinas y humanas. Por ejemplo, a una actividad de levantar la mano para votar en una reunión se le puede dar una descripción y explicación completas sin vacíos en el nivel físico. Dicha cuenta se formulará en términos de estados cerebrales, neuronas, etc., y sería completa y verdadera en su propio nivel de enfoque. Sin embargo, una descripción completa no interactiva de ese evento podría darse a otro nivel apelando a los propósitos de la persona y las razones para votar de la forma en que lo hizo.

¿Qué debemos hacer del naturalismo metodológico como filosofía de la ciencia? La vista tiene ciertas fortalezas y debilidades. Empecemos por lo último. El primer problema con el naturalismo metodológico es este: se basa en una **línea de demarcación.**entre ciencia y no ciencia o pseudociencia que consiste en establecer un conjunto de condiciones necesarias y / o suficientes para que algo cuente como ciencia. Nadie ha podido trazar tal línea de demarcación y tal cosa no existe. Dado que la ciencia teísta fue considerada como ciencia por científicos y filósofos de la ciencia a lo largo de la mayor parte de la historia de la ciencia, y como la ciencia teísta puede ilustrarse claramente de varias maneras (ver más arriba), entonces la carga de la prueba recae en el que niega eso. La ciencia teísta es una ciencia (una afirmación filosófica de segundo orden). Esta carga de la prueba no se ha cumplido.

Se han ofrecido varios criterios como una línea de demarcación, un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para que algo cuente como ciencia: debe centrarse en el mundo natural o físico, guiarse por la ley natural, explicar con referencia a la ley natural, ser empírico verificable, sostenerse tentativamente y no como la última palabra, ser falsificable, ser

medible o cuantificable, involucrar predicciones y ser repetible. El problema es que ninguno o ninguno de estos conjuntos es necesario o suficiente para contar como ciencia. Hay ejemplos de la ciencia que no tienen el criterio en cuestión (por lo tanto, no es necesario) y hay ejemplos de no ciencia que sí tienen el criterio (por lo tanto, no es suficiente). Por ejemplo, hay científicos que sostienen sus puntos de vista dogmáticamente y teólogos que sostienen sus puntos de vista tentativamente. Otra vez, hay aspectos de la ciencia que no son cuantificables (por ejemplo, ciertas teorías sobre los virus y cómo funcionan) y aspectos de los estudios literarios que son cuantificables (por ejemplo, tratamientos cuantitativos de la frecuencia de palabras para determinar cómo un autor usa una palabra). Y sigue así.

Al centrarse en el naturalismo metodológico, los defensores de esta visión necesitan que las cuatro características de su teoría cuenten como condiciones necesarias para la ciencia, ya que eso les permitirá concluir que los conceptos teológicos no deben ser parte de la ciencia. Por ejemplo, si es una condición necesaria para la ciencia natural que explique las cosas solo en términos de objetos naturales, entonces las explicaciones que usan la noción de un acto causal primario de Dios no pueden ser ciencia. Veamos las dos primeras características del naturalismo metodológico: el objetivo de las ciencias naturales y la descripción del naturalismo metodológico en sí. ¿Son estas características necesarias de la ciencia? Para demostrar que no lo son, simplemente debemos dar casos de ciencia natural que no ejemplifiquen las características consideradas necesarias en las descripciones enumeradas anteriormente.

Consideremos primero el objetivo de las ciencias naturales. Los defensores del naturalismo metodológico asumen el realismo científico al caracterizar el objetivo de la ciencia. Ahora bien, el realismo científico puede, de hecho, ser verdadero. Pero si el objetivo de la ciencia natural se establece en términos realistas, y si este objetivo se presenta como una condición necesaria para la ciencia natural, entonces las declaraciones antirrealistas del objetivo de la ciencia natural (por ejemplo, simplemente para salvar los fenómenos) se vuelven imposibles en relación con esto. condición necesaria. Pero esta es una afirmación muy fuerte e incorrecta. Los tratamientos antirrealistas de los objetivos de las ciencias naturales son filosofías de la *ciencia.*y pueden ser ciertas. Al emplear nociones realistas para establecer las condiciones necesarias para la ciencia, los defensores del naturalismo metodológico no

permiten esta posibilidad. Además, es improbable afirmar que solo hay un objetivo o incluso uno más importante para la ciencia. En el capítulo dieciséis vimos que varios objetivos son consistentes con la práctica de la ciencia (por ejemplo, obtener teorías simples, obtener teorías empíricamente precisas, etc.) y estos objetivos de la ciencia son capaces de interpretaciones realistas o antirrealistas.

Segundo, considere la caracterización del naturalismo metodológico en contraste con el naturalismo filosófico. Es al menos posible, y seguramente consistente con la ciencia, que sea verdadera una comprensión fenomenalista de la ciencia, en el espíritu de Berkeley, Mach y ciertos positivistas lógicos (véase el capítulo 16). Pero algunos de estos enfoques de la ciencia niegan la existencia de un universo material y reducen las declaraciones de objetos físicos (por ejemplo, "Hay un electrón moviéndose a través del cable") a declaraciones sobre datos sensoriales reales o posibles que resultan ser entidades mentales privadas. Si tales puntos de vista son incluso posibles filosofías de la ciencia, entonces uno no puede hacer de la existencia o el estudio de la materia una condición necesaria para la ciencia natural. Además, si ciertas opiniones antirrealistas son ciertas (por ejemplo, las de Larry Laudan o Bas van Fraassen),no *es* un mundo de átomos; Son ficciones útiles. E incluso si otorgamos la existencia de átomos, seguramente las vistas metafísicas que toman eventos o entidades similares a campos son reales y las átomos u otras entidades similares a ser ficciones son consistentes con la ciencia natural. Por lo tanto, no podemos hacer que la existencia de materia o átomos sea una condición necesaria para la práctica de la ciencia.

Estas dificultades con el naturalismo metodológico ilustran el problema de trazar una línea de demarcación entre ciencia y no ciencia o pseudociencia para descartar algo que está en el lado equivocado de la división. Como se mencionó anteriormente, la ciencia teísta (también llamada **creacionismo** cuando se aplica a la teoría de la evolución, aunque este término también se reserva con frecuencia para el creacionismo de la tierra joven), que utiliza proposiciones teológicas de varias maneras, ha sido considerada como ciencia para la mayoría de historia de la ciencia Philip Kitcher, ningún amigo del creacionismo, admite esto:

> Además, las *variantes* del creacionismo fueron apoyadas por una serie de científicos eminentes del siglo XIX. . . . Estos creacionistas

> confiaban en que sus teorías estarían de acuerdo con la Biblia, interpretadas de forma correcta. Sin embargo, ese hecho no afecta el estatus científico de esas teorías. Incluso postular a un Creador no observado no necesita ser menos científico que postular partículas no observables. Lo que importa es el carácter de las propuestas y las formas en que se articulan y defienden. Los grandes creacionistas científicos de los siglos XVIII y XIX ofrecieron estrategias de resolución de problemas para muchas de las preguntas abordadas por la teoría evolutiva.[72]

Incluso si las teorías creacionistas son falsas, eso no significa que no sean científicas; Hay una diferencia entre ser una teoría científica verdadera o falsa por una parte y no ser una teoría científica. Los defensores del naturalismo metodológico hacen este último reclamo, pero no han cumplido con la carga de la prueba necesaria para sostener este cargo.

¿Qué pasa con los otros dos aspectos del naturalismo metodológico: el cuadro de la explicación científica y la visión complementaria de la agencia divina y humana? En lo que respecta a la explicación científica, los defensores del naturalismo metodológico parecen basarse demasiado en un modelo de explicación científica de la ley de cobertura y centran demasiada atención en la ciencia empírica y no en la histórica. Sin embargo, ya hemos visto que los científicos no simplemente responden preguntas de "cómo" al subsumir las cosas bajo las leyes naturales. Los científicos también explican citando entidades causales, procesos, eventos y acciones. Por ejemplo, los cosmólogos explican ciertos aspectos del universo (la ubicación actual y el movimiento de las estrellas) no solo citando leyes naturales (por ejemplo, leyes del movimiento), sino también citando el big bang como un evento causal único.

Ahora, algunas ramas de la ciencia, por ejemplo, SETI (la búsqueda de inteligencia extraterrestre), arqueología, ciencia forense, psicología y sociología, utilizan la agencia personal y varios estados internos de agentes (deseos, voluntades, intenciones, creencias) como parte de su descripción. de las entidades causales citadas en sus explicaciones de las cosas que tratan de explicar. Esto es especialmente cierto en las ciencias históricas en oposición a las ciencias empíricas. Por lo tanto, no hay nada no científico en apelar a la agencia divina en las explicaciones creacionistas de ciertos fenómenos como

el origen del universo, la primera vida y los seres humanos. Por lo menos, tal apelación no puede ser criticada como no científica por el hecho de que implica una explicación causal del agente y no una explicación en términos de subsunción según la ley natural. Además,

Puede objetarse que tales apelaciones son permisibles en las ciencias humanas pero no en las llamadas ciencias naturales como la biología o la paleontología. Pero esta respuesta es claramente una pregunta, ya que es un intento de definir y clasificar ejemplos de "ciencias naturales" mediante el contrabando del naturalismo metodológico en la definición, en lugar de utilizar definiciones ostensivas neutrales de las ciencias naturales. También distorsiona la historia de al menos algunas de las ciencias naturales. Los científicos, desde Charles Darwin hasta Stephen Jay Gould, han visto claramente que las ideas teológicas pueden tener implicaciones científicamente comprobables, un hecho que no se tiene en cuenta en la visión metodológica naturalista de la explicación científica.

Por ejemplo, a menudo se encuentra que Darwin y otros evolucionistas afirman que si Dios era un diseñador óptimo y eficiente que también era libre de usar una variedad en sus actividades de diseño, entonces ciertas estructuras biológicas (por ejemplo, estructuras homólogas como las extremidades delanteras de las aves). , las marsopas y los humanos que tienen una estructura similar pero que tienen propósitos diferentes) no estarían presentes porque no son muy eficientes ni muestran mucha creatividad. El punto aquí no es evaluar la fuerza de tales argumentos o examinar la conveniencia del modelo de Dios como diseñador que utilizan. Más bien, el punto es mostrar que la historia de la biología y la paleontología ilustran los argumentos de este tipo una y otra vez. Y tales argumentos no son simplemente dispositivos retóricos, sino afirmaciones sustantivas que muestran cómo las ideas teológicas,

¿Qué pasa con la visión de complementariedad de la agencia humana y divina? Ya hemos examinado este punto de vista en capítulos anteriores, por lo que ofreceremos solo una breve crítica aquí. Cuando Dios actúa a través de causas secundarias, cuando se ven fenómenos recurrentes generados en parte por mecanismos naturales (como la producción de agua a partir de hidrógeno u oxígeno), la teología puede considerarse legítimamente como complementaria de la ciencia. Pero tal imagen de integración solo permite la **causa evento-evento (o estado-estado)**donde un estado de cosas sirve

como causa de otro estado de cosas (el movimiento de una bola provoca el movimiento de una segunda bola). Sin embargo, cuando Dios actúa como una causa primaria, Dios actúa como un agente (e incluso cuando Dios actúa a través de causas secundarias, él u otro debe actuar de una manera causal primaria o de lo contrario se requerirá una regresión infinita viciosa de causas secundarias). Recordarás que lo importante sobre la **causalidad del agente** es esto. La causa de una acción (p. Ej., Levantar mi brazo, votar por una elección, crear la primera vida directamente) es una sustancia, el propio agente, y no un estado de cosas en el agente. No hay un conjunto suficiente de condiciones previas dentro o fuera del agente que garanticen el efecto. El agente debe ejercer sus poderes causales como una sustancia y simplemente actuar.

Esto significa que cuando se trata de estados de cosas producidos directamente por causas de agentes (la mano que se levanta, vida que se crea), habrá una brecha entre el estado de cosas que existía antes del efecto y el estado de cosas que es (o se correlaciona con) ese efecto. Cuando una mujer levanta su brazo, el estado de cosas en ella en el nivel físico justo antes de que ella levante su brazo, digamos, en su cerebro o sistema nervioso central, y el estado físico de cosas correlacionado con su brazo levantado no será Suavemente continuo con ese estado de cosas anterior. Lo primero no es suficiente para explicar lo último, y existe una brecha causal en la producción del efecto que llena el propio agente. Se podría hacer una observación similar para los casos de la agencia causal primaria de Dios y las brechas resultantes (por ejemplo,

A pesar de estas debilidades, los defensores del naturalismo metodológico han sido correctos al recordarnos dos cosas. Primero, Dios está constantemente activo en sostener y dirigir el mundo, y es teológicamente inapropiado limitar la actividad de Dios a la causa primaria. Segundo, debemos ser cautelosos al apelar a la actividad causal primaria de Dios, y tales invocaciones deben hacerse solo cuando hay buenas razones teológicas, filosóficas y científicas para hacerlo. En general, el naturalismo metodológico es más útil para describir la ciencia empírica u operativa donde Dios actúa a través de causas secundarias y donde nuestro propósito principal es describir los mecanismos naturales que Dios usa para realizar sus actividades.

4.4 DOS OBJECIONES FINALES A LA CIENCIA TEÍSTICA

Finalmente, debemos considerar otras dos objeciones que a menudo se plantean contra la ciencia teísta.

Objeción 1: El modelo de la ciencia teísta utiliza una estrategia epistémicamente inapropiada de "dios de las brechas" en la que Dios solo actúa cuando hay brechas en la naturaleza, uno apela a Dios simplemente para llenar brechas en nuestro conocimiento científico de los mecanismos naturalistas. Estas brechas se usan en argumentos apologéticos, de teología natural para apoyar el teísmo cristiano. El progreso científico hace que estas brechas sean cada vez más raras, y por lo tanto esta estrategia no es buena.

Respuesta: Primero, el modelo no limita la actividad causal de Dios a las brechas. Dios está constantemente activo en sostener y gobernar el universo. La naturaleza no es autónoma. Por otra parte, la ciencia teísta no necesita tener *ninguna*Objetivo apologético a todos. Un teísta cristiano puede simplemente creer que debe consultar todo lo que sabemos o tenemos razones para creer que es verdad, incluidas las creencias teológicas, para formar, evaluar y probar teorías científicas y para explicar fenómenos científicos. E incluso si alguien usa la ciencia teísta con intenciones apologéticas, los creacionistas no necesitan limitar su caso apologético a los vacíos. El modelo simplemente reconoce una distinción entre causas primarias y secundarias y continúa afirmando que al menos las primeras podrían tener implicaciones científicamente comprobables, independientemente de las intenciones apologéticas de tal reconocimiento.

Segundo, el modelo no intenta explicar a la luz de Dios y sus actividades para cubrir nuestra ignorancia, sino solo cuando existen buenas razones teológicas o filosóficas, por ejemplo, cuando ciertas razones teológicas o filosóficas hacen que esperemos una discontinuidad en la naturaleza donde Dios actuó por causa primaria o en casos donde alguna doctrina como el pecado original arroja luz sobre alguna teoría psicológica sobre el comportamiento humano.

Tercero, incluso si las brechas en las explicaciones científicas naturalistas son cada vez más pequeñas, esto no prueba que no haya brechas en absoluto. Se plantea la pregunta para argumentar que solo porque la mayoría

de las supuestas brechas se pueden explicar en términos naturalistas sin brechas en ese nivel de explicación, entonces todas las supuestas brechas resultarán de esta manera. Después de todo, ¿qué más se esperaría de las brechas, pero que habría pocas de ellas? Las brechas debidas a la agencia divina primaria son milagros, que están en minoría por dos razones. Primero, ya hemos visto que la forma usual de operar de Dios es a través de causas secundarias, y las brechas causales primarias son la forma extraordinaria e inusual de operación de Dios; Por definición, estos serán pocos y distantes entre sí. Segundo, el valor evidencial o de signo de una brecha milagrosa surge más naturalmente en un contexto donde las brechas son raras,

En cuarto lugar, la distinción entre ciencia empírica e histórica es útil para responder al problema del dios de las brechas. Recuerde que la ciencia empírica es un enfoque empírico, no histórico, que se enfoca en eventos o patrones repetitivos y recurrentes en la naturaleza (por ejemplo, la relación entre presión, temperatura, volumen en un gas). En contraste, la ciencia histórica es de naturaleza histórica y se enfoca en singularidades pasadas que no son repetibles (por ejemplo, el origen del universo, la primera vida, varios tipos de vida). Los defensores de esta distinción afirman que apelar a la actividad causal primaria de Dios es legítimo en la ciencia histórica, incluso si no lo es en la ciencia empírica porque la primera trata casos en los que, teológicamente hablando, se encuentra la actividad causal primaria de Dios, mientras que el segundo trata con la actividad causal secundaria de Dios. Ahora, se podría argumentar que la mayoría de los casos en los que se apela a Dios como una cobertura de nuestra ignorancia acerca de una brecha son casos de problemas relacionados con la ciencia empírica, no con la ciencia histórica. Por lo tanto, cuando esos vacíos se llenan con mecanismos naturalistas, la conclusión a la que se debe llegar no es que nunca se debe apelar a Dios como una noción explicativa de algún fenómeno científicamente descubrible, sino que la noción de un acto causal primario de Dios debe limitarse a los casos. en la ciencia histórica, precisamente debido a las diferencias entre la causa primaria y la secundaria, que se captura en la distinción entre la ciencia histórica y la empírica. se podría argumentar que la mayoría de los casos en los que se apela a Dios como una cobertura de nuestra ignorancia acerca de una brecha son casos de problemas relacionados con la ciencia empírica, no con la ciencia histórica. Por lo tanto, cuando esos vacíos se llenan con mecanismos naturalistas, la conclusión a la que se debe

llegar no es que nunca se debe apelar a Dios como una noción explicativa de algún fenómeno científicamente descubrible, sino que la noción de un acto causal primario de Dios debe limitarse a los casos. en la ciencia histórica, precisamente debido a las diferencias entre la causa primaria y la secundaria, que se captura en la distinción entre la ciencia histórica y la empírica. se podría argumentar que la mayoría de los casos en los que se apela a Dios como una cobertura de nuestra ignorancia acerca de una brecha son casos de problemas relacionados con la ciencia empírica, no con la ciencia histórica. Por lo tanto, cuando esos vacíos se llenan con mecanismos naturalistas, la conclusión a la que se debe llegar no es que nunca se debe apelar a Dios como una noción explicativa de algún fenómeno científicamente descubrible, sino que la noción de un acto causal primario de Dios debe limitarse a los casos. en la ciencia histórica, precisamente debido a las diferencias entre la causa primaria y la secundaria, que se captura en la distinción entre la ciencia histórica y la empírica.

Finalmente, como señalamos anteriormente, los defensores de la teoría de la identidad practican la ciencia teísta sin estar comprometidos de una manera u otra con las brechas en la historia del cosmos. Según los defensores de la identificación, uno puede usar la ciencia para descubrir los productos de diseño inteligente sin tener idea de cómo surgieron esos productos. Los críticos que plantean una objeción de "dios de los huecos" contra la ciencia teísta no toman en cuenta la teoría de la identidad.

Objeción 2: La idea de que un fenómeno debe explicarse por una actividad causal primaria y directa de Dios no es una idea fructífera para guiar una nueva investigación y generar nuevas construcciones empíricamente comprobables en otras áreas de investigación. Por lo tanto, la idea viola la virtud epistémica, "una teoría científica debe ser fructífera para guiar una nueva investigación". Debido a esto, la práctica de explicar algo mediante una apelación a la causa directa de Dios no es una práctica científica y debe ser excluida de las ciencias naturales. . Como lo dijo Richard Dickerson, "el mal más insidioso del creacionismo sobrenatural es que ahoga la curiosidad y, por lo tanto, embota el intelecto".[73]

Respuesta: Primero, algo puede ser verdad sin ser fructífero. Una apelación a la actividad causal primaria de Dios podría explicar cierto fenómeno científico (el origen del universo) sin sugerir nuevas líneas de

investigación. Es cierto que tal apelación detendrá la investigación de otros mecanismos naturales más básicos utilizados por Dios como causas secundarias para realizar tales acciones, ya que se realizan apelaciones de este tipo precisamente porque no se cree que existan tales causas secundarias. Pero la conclusión que se deriva de esto no es que tales apelaciones nunca deban hacerse, sino que debemos tener buenas razones teológicas, filosóficas y / o científicas para hacerlas.

En segundo lugar, incluso si concedemos que, digamos, la utilización de conceptos teológicos por parte de los científicos teístas no ha sugerido fructíferamente nuevas líneas de investigación (y esto no es necesario), todo lo que se deduce de esto es que los científicos teístas, cuando corresponde, deben hacer Más trabajo para desarrollar la infraestructura de sus modelos, no que sus modelos no sean parte de las ciencias naturales. Por ejemplo, en los casos en que un creacionista desea explicar los fenómenos geológicos mediante una apelación a la inundación de Noé, es importante desarrollar modelos detallados de cómo esa inundación hará el trabajo.

En tercer lugar, apelar a la fecundidad en los casos de la actividad causal primaria de Dios puede ser un interrogatorio y puede representar una comprensión ingenua de las complejidades de la fecundidad como un criterio para evaluar los méritos relativos de las hipótesis rivales.

Dos rivales pueden resolver un problema de manera diferente dependiendo de la forma en que cada teoría describa el fenómeno a resolver. Ptolomeo resolvió el problema del movimiento planetario mediante un complicado conjunto de orbitales con orbitales más pequeños (epiciclos) contenidos dentro de los más grandes y colocando la tierra en el centro del sistema solar. Copérnico resolvió el movimiento de los planetas retirando la tierra del centro del universo y empleando también epiciclos. Aunque compartían ciertas características en común, cada solución era diferente en formas importantes (y no necesariamente de igual efectividad).

Además, los estándares para lo que cuenta como una solución "buena", así como la clasificación de los méritos relativos de varias virtudes epistémicas (p. Ej., Prefieren la simplicidad a la precisión empírica) pueden ser determinados en gran medida de manera diferente por los paradigmas en competencia. Así, a menudo (aunque no siempre) los estándares de adecuación a la resolución de problemas son establecidos por el paradigma en sí, y no por su rival.

Los creacionistas y los evolucionistas no necesitan tratar de resolver un problema, dicen una brecha en el registro fósil, exactamente de la misma manera, ni necesitan emplear los mismos tipos de soluciones o el mismo ranking de virtudes epistémicas en sus soluciones. Los creacionistas pueden elevar la virtud "Resolver problemas conceptuales internos y externos teológicos o filosóficos" por encima de la virtud "Ofrecer soluciones que produzcan líneas fructíferas de nuevas investigaciones". No hay nada no científico en tal priorización en absoluto, y es cuestionable afirmar que un criterio como "fecundidad" establecido por una teoría (por ejemplo, la búsqueda de mecanismos evolutivos y formas de transición para llenar los vacíos de fósiles) debería ser lo más importante para una teoría rival y, si no, el rival no es ni siquiera la ciencia.

Además, a veces un rival considerará un fenómeno básico y no necesita una solución. Por lo tanto, puede rechazar preguntas acerca de cómo o por qué ocurre ese fenómeno y, por lo tanto, difícilmente puede ser criticado por no ser fructífero al sugerir líneas de investigación para mecanismos cuya existencia no está postulada por la teoría, como ha señalado Nicholas Rescher:

> Una forma en la que un cuerpo de conocimiento puede abordar una pregunta es, por supuesto, *respondiéndola* . Sin embargo, otra forma importante, diferente a la que S puede hacer frente a una pregunta es rechazándola. S *no permite* [Q] cuando hay una presuposición de Q que S no acepta: dado S, simplemente no estamos en posición de elevar Q.[74]

Por ejemplo, el movimiento no era natural en la imagen de Aristóteles del universo, y por lo tanto, los ejemplos de movimiento plantearon problemas que necesitaban una explicación. Pero en la imagen de Newton del universo, el movimiento uniforme y lineal es natural y solo los cambios en el movimiento plantean problemas que necesitan solución. Por lo tanto, supongamos que un newtoniano y un aristotélico están tratando de resolver el problema de observación de cómo y por qué un cuerpo en particular se está moviendo en un movimiento lineal uniforme. El aristotélico debe decir cómo o por qué el cuerpo se está moviendo para resolver el problema. Pero el newtoniano puede rechazar la necesidad de una solución al etiquetar el

fenómeno como un elemento básico para el cual no es posible ninguna solución en términos de una pregunta de "cómo" utilizando un mecanismo más básico.

De manera similar, ciertos fenómenos, como el origen de la vida o las brechas en el registro fósil, no son problemas que necesiten una solución para el creacionismo más allá de una apelación a la agencia causal primaria de Dios. Pero son problemas para la teoría evolutiva, por lo que deben buscarse líneas fructíferas de investigación para nuevos mecanismos. Sin embargo, es ingenuo y suplicante cuestionar a los creacionistas por no desarrollar estrategias fructíferas de resolución de problemas para tales brechas en comparación con sus rivales evolutivos porque tales estrategias simplemente no son permitidas dado que estos fenómenos son básicos para los creacionistas. En este caso, es suficiente para los creacionistas utilizar nociones teológicas para guiarlos en la investigación de pruebas científicas para establecer los fenómenos predichos por las construcciones teológicas. Una vez que se responde a la pregunta "qué",

Finalmente, cuando lo consideran apropiado a la luz de sus modelos, los defensores de la ciencia teísta, de hecho, desarrollan condiciones para la falsificación de sus teorías. Si bien se necesita hacer más trabajo en esta área, actualmente, los defensores de la ciencia teísta sugieren experimentos que falsificarían sus modelos y que corroborarían esos modelos a la luz de la evidencia experimental positiva.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El capítulo comenzó su estudio de la integración de la ciencia y la teología al examinar y rechazar versiones fuertes y débiles del cientificismo. El primero afirma que el conocimiento científico es el único conocimiento que existe, el segundo que es la mejor forma ideal de conocimiento. Sin embargo, el cientificismo fuerte se auto-refuta, y ambas formas no permiten adecuadamente la tarea de exponer y criticar las presuposiciones de la ciencia ni dan cuenta de la existencia y fuerza de creencias justificadas racionalmente fuera de la ciencia.

A continuación, se ofrecieron seis modelos de integración ciencia-teología; el último de los cuales permite la interacción directa entre la ciencia y la teología de manera epistemológicamente positiva y negativa. Esta posición recibió el nombre de ciencia teísta. Se ofrecieron cinco aspectos diferentes de la ciencia teísta, y se usó la controversia creación-evolución para discutir e ilustrar este modelo de integración. Muchos cristianos rechazan la ciencia teísta en favor de una visión llamada naturalismo metodológico. Cuatro características de esta posición fueron declaradas y criticadas y dos aspectos positivos fueron mencionados. El capítulo concluyó con un examen de dos cargos finales a menudo en contra de la ciencia teísta: representa una estrategia inapropiada de "dios de las brechas",

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

agente causación
complementariedad vista
creacionismo
evento-evento (o estado-estado) causación
evolución (tres sentidos)
diseño inteligente (ID) movimiento
línea de demarcación
metodológico naturalismo
ciencia natural
filosófico naturalismo
causa primaria
problema de inducción
creacionismo progresivo
cientificismo
causa secundaria
científico fuerte
teísta evolución
teísta ciencia
uniformidad de la naturaleza
tierra joven creacionismo
científico débil

18

FILOSOFÍA DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO

Y, por lo tanto, con respecto a Dios, al discurso de quien desde las apariencias de las cosas ciertamente pertenece a la filosofía natural.

ISAAC NEWTON,
PRINCIPIOS MATEMÁTICOS DE LA FILOSOFÍA NATURAL

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía del tiempo y el espacio ha sido tradicionalmente una rama de la metafísica, pero desde principios del siglo XX ha sido incluida como una de las subdisciplinas de la filosofía de la ciencia. Hoy en día, la filosofía general del tiempo y el espacio es predominantemente reflexión sobre el tiempo y el espacio tal como se describen en la física, en particular la teoría de la relatividad (tanto especial como general) y la teoría cuántica.

El por qué se produjo este cambio dramático es en sí mismo una cuestión de considerable interés filosófico. Albert Einstein, al explicar la importancia del empirismo radical de Ernst Mach para el desarrollo de la **teoría de la relatividad especial** (STR), observó una vez que ni siquiera los oponentes de Mach se dieron cuenta de cuánta de su filosofía habían bebido, por así decirlo, con la leche de su madre. .[75] Lo mismo podría decirse de los filósofos contemporáneos del tiempo y el espacio con respecto a la filosofía del **positivismo,** una escuela de pensamiento que fue cientificista y profundamente antimetafísica, y su socio, el **verificacionismo.**De acuerdo con lo cual una oración informativa, para ser significativa, debe ser capaz en principio de ser verificada empíricamente. Aunque estas perspectivas radicalmente empíricas son hoy casi universalmente rechazadas, su legado vive en las teorías físicas que se basan en ellas.

El edificio de la física del siglo veinte descansa sobre los pilares gemelos de la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, y ambos de estos pilares poderosos se apoyan en las bases decaídas de una epistemología verista. No es que los núcleos matemáticos de estas teorías sean incorrectos (aunque son inconsistentes entre sí y requerirán una teoría de nivel superior para reconciliarlos); más bien, son las interpretaciones físicas recibidas de las ecuaciones matemáticas las que son esencialmente verificaciónistas. Este hecho debería despertar una gran simpatía por las interpretaciones antirrealistas o instrumentistas de estas teorías. Pero ni los filósofos ni los físicos han renunciado en gran medida a la interpretación realista de estas

teorías por esa razón (aunque las afirmaciones realistas con respecto a la teoría cuántica provocan una gran cantidad de escepticismo).

Además, la discusión filosófica del tiempo y el espacio procede casi como si no hubiera ocurrido la revolución epistemológica que provocó la desaparición del positivismo en la segunda mitad del siglo XX. En un artículo de la encuesta sobre "Filosofía del espacio y el tiempo" en una *Introducción a la filosofía de la ciencia,* John Norton observa que esta disciplina muestra algunas de las "aplicaciones más claras" de las ideas del positivismo lógico, como por ejemplo (1) una aplicación del principio de verificación de significado en la teoría de la relatividad especial de Einstein para eliminar el estado de reposo absoluto propuesto. en la teoría clásica de Newton del tiempo y el espacio, (2) las afirmaciones de convencionalidad concernientes a la métrica del espacio y del tiempo, así como las relaciones de simultaneidad dentro de un marco de referencia único y (3) los análisis reduccionistas de las relaciones espacio-temporales con las relaciones causales en la teoría causal de tiempo.[76] Es notable que mientras que (2) y (3) han sucumbido en gran medida a la crítica, (1) sigue siendo un dogma casi incontestado. Con frecuencia se dice que el advenimiento de la teoría de la relatividad destruyó las concepciones clásicas del tiempo y el espacio, lo que nos obligó a abandonar el reposo absoluto, la simultaneidad absoluta e incluso la separabilidad del tiempo y el espacio.

2 LA RELATIVIDAD Y EL CONCEPTO CLÁSICO DE TIEMPO

Para evaluar estas afirmaciones, debemos recurrir a la fuente del concepto clásico del tiempo, los *Principios matemáticos de la filosofía natural de* Isaac Newton (*Philosophiae naturalis principia mathematica,* 1687). En el escolio (anotación) de su conjunto de definiciones que conducen a los *Principia,* Newton explica sus conceptos de tiempo y espacio. Con el fin de aclarar estos conceptos, Newton establece una distinción entre ***absoluta*** **tiempo y el espacio** y ***en relación*** **tiempo y el espacio** :

I. Absoluto. . . el tiempo, por sí mismo, y de su propia naturaleza, fluye equitativamente sin relación con nada externo, y por otro nombre se llama duración: relativo. . . el tiempo, es una medida sensible y externa (ya sea precisa o no) de la duración por medio del movimiento, que se usa comúnmente en lugar del tiempo verdadero; tal como una hora, un día, un mes, un año.

II. El espacio absoluto, en su propia naturaleza, sin relación con nada externo, permanece siempre similar e inamovible. El espacio relativo es una dimensión o medida móvil de los espacios absolutos; Lo que nuestros sentidos determinan por su posición ante los cuerpos; y que se toma comúnmente para el espacio inamovible; tal es la dimensión de un espacio subterráneo, aéreo o celeste, determinado por su posición con respecto a la tierra.[77]

En primer lugar, Newton está aquí distinguiendo entre el tiempo y el espacio en sí mismos y nuestras *medidas* de tiempo y espacio. El tiempo relativo es el tiempo determinado o registrado por relojes y calendarios de varios tipos; espacio relativo es la longitud o área o volumen determinado por instrumentos como reglas o tazas de medir. Como dice Newton, estas cantidades relativas pueden ser medidas más o menos precisas de tiempo y espacio en sí mismas. El tiempo y el espacio en sí mismos son absolutos en el

sentido de que simplemente son las cantidades en sí, que estamos tratando de medir con nuestros instrumentos físicos.

Sin embargo, hay un segundo sentido en el que Newton sostuvo que el tiempo y el espacio son absolutos. Son absolutos en el sentido de que son únicos. Hay un tiempo universal en el que todos los eventos pasan con una duración determinada y en una secuencia determinada, y un espacio universal en el que todos los objetos físicos existen con formas determinadas y en una disposición determinada. Así, Newton dice que el tiempo absoluto "de sí mismo, y de su propia naturaleza, fluye equitativamente sin relación con nada externo", y el espacio absoluto "en su propia naturaleza, sin relación con nada externo, permanece siempre similar e inamovible". Los espacios son muchos y variables, pero no el tiempo y el espacio en sí mismos.

Sobre la base de sus definiciones de tiempo y espacio, Newton pasó a definir el lugar y el movimiento absoluto frente al relativo:

> III. El lugar es una parte del espacio que ocupa un cuerpo, y está de acuerdo con el espacio, ya sea absoluto o relativo. . . .
> IV. El movimiento absoluto es la traducción de un cuerpo de un lugar absoluto a otro; y movimiento relativo, la traducción de un lugar relativo a otro.[78]

Por "traducción" Newton significa transporte o desplazamiento. **El lugar absoluto** es el volumen del espacio absoluto ocupado por un objeto, y **el movimiento absoluto** es el desplazamiento de un cuerpo de un lugar absoluto a otro. Un objeto puede estar en reposo relativo y, sin embargo, en movimiento absoluto. Newton da el ejemplo de una pieza de un barco, digamos, el mástil. Si el mástil está firmemente fijo, entonces está en reposo en relación con el barco; pero el mástil está en movimiento absoluto si la nave se está moviendo en el espacio absoluto a medida que navega. Por lo tanto, dos objetos pueden estar en reposo uno respecto al otro, pero ambos se mueven en tándem a través del espacio absoluto (y, por lo tanto, se mueven absolutamente).

En la física newtoniana ya existe una especie de relatividad. Un cuerpo que está en **movimiento uniforme** (es decir, no se producen aceleraciones o desaceleraciones) sirve para definir un **marco inercial**, que es solo un espacio relativo en el que un cuerpo en reposo permanece en reposo y un

cuerpo en movimiento permanece en movimiento con la misma velocidad y dirección. La nave ideal de Newton que navega uniformemente a lo largo definiría así un marco inercial. Aunque Newton postuló la existencia de un marco inercial absoluto, es decir, el marco de referencia del espacio absoluto, sin embargo, es imposible para los observadores en marcos inerciales que se mueven en el espacio absoluto determinar experimentalmente que en realidad se están moviendo. Si el espacio relativo de alguien se moviera uniformemente a través del espacio absoluto, esa persona no podría decir si estaba en reposo absoluto o en movimiento absoluto. De la misma manera, si su espacio relativo estuviera en reposo en el espacio absoluto, no podría saber que estaba en reposo absoluto en lugar de en movimiento absoluto. Podía saber que su marco inercial estaba en movimiento en relación con el marco inercial de otro observador (por ejemplo, otro barco que pasa), pero no podía saber si alguno de ellos estaba en reposo absoluto o en movimiento absoluto. Así, dentro de la física newtoniana, un observador podría medir solo el movimiento relativamente relativo de su sistema inercial, no su movimiento uniforme absoluto.

La física newtoniana prevaleció hasta finales del siglo XIX. Los dos grandes dominios de la física clásica del siglo XIX fueron **la mecánica de Newton** (el estudio del movimiento de los cuerpos) y **la electrodinámica de Maxwell.**(El estudio de la radiación electromagnética, incluida la luz). La búsqueda de la física a fines del siglo XIX fue formular teorías mutuamente consistentes de estos dos dominios. El problema era que aunque la mecánica de Newton estaba caracterizada, como hemos mencionado, por la relatividad, la electrodinámica de Maxwell no lo estaba. Se sostuvo ampliamente que la luz consistía en ondas y, como las ondas tenían que ser ondas de algo (por ejemplo, las ondas sonoras son ondas del aire, las olas del océano son ondas del agua), las ondas luminosas tenían que ser ondas de un invisible, Sustancia que todo lo impregna apodado el **éter** . A medida que avanzaba el siglo XIX, el éter fue despojado de más y más de sus propiedades hasta que quedó prácticamente sin carácter, sirviendo solo como medio para la propagación de la luz. Desde la **velocidad de la luz.**se había medido y dado que la luz consistía en ondas en el éter, la velocidad de la luz era absoluta, es decir, a diferencia de los cuerpos en movimiento, la velocidad de la luz era determinable en relación con un marco de referencia absoluto, el marco del éter. Sin duda, en el esquema newtoniano de las cosas, los cuerpos en

movimiento *poseían* velocidades absolutas en relación con este marco, pero dentro de un marco inercial no había forma de *medir* lo que era. Por el contrario, como las ondas se mueven a través de su medio a una velocidad constante, independientemente de la velocidad con que se mueva el objeto que las causó, la luz tenía una velocidad fija y determinable. Así que la electrodinámica, a diferencia de la mecánica, no se caracterizó por la relatividad.

Pero ahora parecía que se podía usar la electrodinámica para eliminar la relatividad. Dado que la luz se movía a una velocidad fija a través del éter, uno podría, al medir la velocidad de la luz desde diferentes direcciones, calcular la propia velocidad con respecto al éter. Porque si uno se moviera a través del éter hacia la fuente de luz, la velocidad de la luz debería medirse como más rápida que si estuviera en reposo (al igual que las ondas de agua lo pasarían más rápidamente si nadara hacia la fuente de las ondas que si estuvieras flotando inmóvil en el agua); mientras que si uno se estuviera moviendo a través del éter lejos de la fuente de luz, la velocidad de la luz se mediría como más lenta que si uno estuviera en reposo (al igual que las ondas de agua pasarían con menos rapidez si estuviera alejándose de la fuente de luz). Las olas que si estuvieras flotando).

Imagina, entonces, la consternación cuando los experimentos, como el **experimento de Michelson-Morley.**¡En 1887, no se pudo detectar ningún movimiento de la tierra a través del éter! A pesar del hecho de que la Tierra está orbitando alrededor del Sol, la velocidad medida de la luz era idéntica, sin importar en qué dirección apuntaba su dispositivo de medición. Hay que subrayar lo extraña que era la situación. Las ondas viajan a una velocidad constante independientemente del movimiento de su fuente y, en este sentido, son proyectiles diferentes, que viajan a una velocidad que es una combinación de la velocidad de su fuente más su velocidad en relación con la fuente. Por ejemplo, una bala disparada por delante de un vehículo policial a toda velocidad viaja a una velocidad combinada de la velocidad del automóvil más la velocidad normal de la bala, en contraste con las ondas de sonido emitidas por la sirena del automóvil, que viajan por el aire a la misma velocidad si el automóvil Es estacionario o en movimiento. Por consiguiente, un observador que se está moviendo en la misma dirección que una onda de sonido lo observará pasar a una velocidad más lenta que si estuviera en reposo. Si va lo suficientemente rápido, puede atrapar la ola y

romper la barrera del sonido. Pero las ondas de luz son diferentes. La velocidad medida de la luz es la *Lo mismo* en todos los marcos inerciales, para *todos los* observadores. Esto implica, por ejemplo, que si un observador en un cohete que va 90% la velocidad de la luz envió un rayo de luz por delante de él, tanto él como el receptor del rayo medirían la velocidad del rayo para que sea la misma, y esto si el receptor estaba parado o moviéndose hacia la fuente de luz o alejándose de ella a una velocidad del 90%.

Desesperado por una solución, el físico irlandés FitzGerald y el gran físico holandés Lorentz propusieron la sorprendente hipótesis de que los dispositivos de medición se contraen o se contraen en la dirección del movimiento a través del éter, de modo que la luz *parece* recorrer distancias idénticas en tiempos idénticos, cuando en realidad Las distancias varían con la velocidad de uno. Cuanto más rápido se mueve uno, más se contraen sus dispositivos, de modo que la velocidad medida de la luz permanece constante. Por lo tanto, en todos los marcos inerciales la velocidad de la luz aparece igual. Con la ayuda del científico británico Larmor, Lorentz también llegó a la hipótesis de que los relojes de uno se desaceleran cuando están en movimiento en relación con el marco del éter. Así se termina con la **relatividad lorentziana.**: existe movimiento absoluto, duración absoluta y tiempo absoluto, pero no hay forma de discernirlos experimentalmente, ya que el movimiento a través del éter afecta a los instrumentos de medición. Lorentz desarrolló una serie de ecuaciones llamadas **transformaciones de Lorentz** , que muestran cómo transformar las propias mediciones de las coordenadas espaciales y temporales de un evento en las mediciones que haría alguien en otro marco inercial. Estas ecuaciones de transformación siguen siendo hoy el núcleo matemático de STR (teoría especial de la relatividad), a pesar de que la interpretación física de STR de Lorentz era diferente de la interpretación de Einstein.

En 1905, Albert Einstein, entonces un oscuro empleado de una oficina de patentes en Berna, Suiza, publicó su propia versión de la relatividad. En este momento de su joven carrera, Einstein aún era discípulo del físico alemán Ernst Mach. Un ardiente empirista, Mach detestaba todo lo que oliera a metafísica y, por lo tanto, buscaba reducir las afirmaciones sobre el tiempo y el espacio a las afirmaciones sobre las percepciones sensoriales y las conexiones entre ellas. El joven Einstein tomó lo que llamó su "credo epistemológico" de Mach, sosteniendo que el conocimiento se compone de la

totalidad de las experiencias sensoriales y la totalidad de los conceptos y proposiciones, que se relacionan de la siguiente manera: "Los conceptos y proposiciones ' significado, 'a *saber,* ' contenido, 'solo a través de su conexión con la experiencia sensorial ".[79] Cualquier proposición no tan conectada fue literalmente sin contenido, sin sentido. Dado un criterio de verificación tan verista, el tiempo, espacio y movimiento absolutos de Lorentz eran nociones "metafísicas" y, por lo tanto, sin sentido.

Einstein comenzó su artículo de 1905 desechando el éter como superfluo, ya que, según él, no será necesario para los fines de su artículo. Ahora, para poder hablar sobre el movimiento de una manera físicamente significativa, afirma Einstein, debemos tener claro lo que queremos decir con *tiempo.* Dado que todos los juicios sobre el tiempo se refieren a eventos simultáneos, lo que necesitamos es una forma de determinar empíricamente la simultaneidad de eventos distantes. Einstein luego procede a ofrecer un método para determinar, o más bien definir, la simultaneidad para dos relojes espacialmente separados pero relativamente estacionarios, es decir, dos relojes distantes que comparten el mismo marco inercial. Este procedimiento, a su vez, servirá de base para una definición del tiempo de un evento. Nos pide que asumamos que el tiempo requerido para que la luz viaje desde el punto *A*el punto *B* es el mismo que el tiempo requerido para que la luz viaje de *B* a *A.* Teóricamente, la luz podría viajar más lentamente de *A* a *B* y más rápidamente de *B* a *A,* aunque la velocidad de ida y vuelta siempre sería constante. Pero Einstein dice que debemos asumir que la **velocidad de la luz en un solo sentido** es constante. Habiendo hecho esta suposición, propone sincronizar los relojes en *A* y *B* por medio de señales de luz de uno a otro. Supongamos que *A* envía una señal a *B,* que a su vez se refleja desde *B*a *A.* Si *A* sabe qué hora era cuando envió la señal a *B* y cuándo fue cuando recibió la señal de *B,* entonces sabe que la lectura del reloj de *B* cuando llegó la señal de *A* fue exactamente a medio camino entre el momento en que *A* envió la señal y el tiempo *A* recibió la señal de retorno. De esta manera *A* y *B*Puede disponer sincronizar sus relojes. Se declara que los eventos son simultáneos si se producen a la misma hora en los relojes sincronizados. Usando relojes así sincronizados, Einstein define la hora de un evento como "la lectura simultánea con el evento de un reloj en

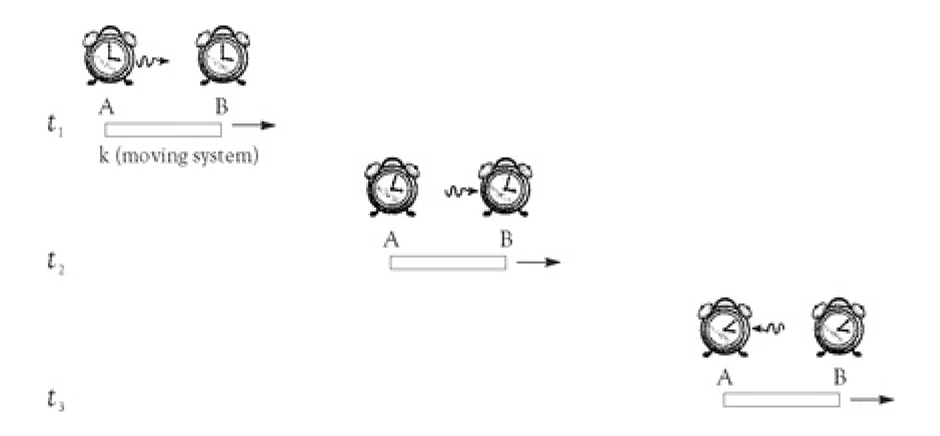
reposo y ubicado en la posición del evento, este reloj es sincrónico. . . con un reloj específico en reposo ".[80]

Por medio de estas definiciones, Einstein sentó las bases para una comprensión radicalmente nueva del tiempo y el espacio. Debido al eufemismo de no considerar el éter como innecesario, Einstein abandonó no solo el éter, sino, más fundamentalmente, el marco de referencia del éter, o espacio absoluto. Sin espacio absoluto no puede haber movimiento absoluto ni reposo absoluto. Los cuerpos se mueven o descansan solo en relación uno con el otro, y no tendría sentido preguntar si un cuerpo aislado estaba estacionario o moviéndose de manera uniforme per se. Dada la **constancia de la velocidad de la luz** en todos los cuadros inerciales, los cuerpos en movimiento estarán relacionados entre sí electrodinámicamente de tal manera que el uso de señales electromagnéticas para establecer relaciones de sincronía entre ellos causará estragos en lo que normalmente entendemos por*simultaneidad.* Lo que sucede es que la simultaneidad se vuelve relativa. Einstein escribe: "Por lo tanto, vemos que no podemos atribuir un significado *absoluto* al concepto de simultaneidad, sino que dos eventos que, examinados desde un sistema de coordenadas, son simultáneos, ya no pueden interpretarse como eventos simultáneos cuando se examinan desde un sistema. que está en movimiento en relación con ese sistema. "[7] Lo que esto significa es que los eventos que son simultáneos según lo calculado a partir de un marco inercial no serán simultáneos a los calculados desde otro. Un evento que se encuentra en *un* futuro 's puede estar ya presente o pasada de *B!* De hecho, los eventos que no están conectados causalmente pueden incluso medirse para que ocurran en un orden temporal diferente en diferentes marcos inerciales.

Lo que hizo Einstein, en efecto, fue eliminar el tiempo y el espacio absolutos de Newton, y junto con ellos el éter, dejando atrás solo sus medidas empíricas. Dado que estos se relativizan a marcos inerciales, uno termina con la **relatividad de la simultaneidad** y la **longitud** . ¿Qué justificación tuvo Einstein para un movimiento tan radical? ¿Cómo supo que el tiempo y el espacio absolutos no existen? La respuesta, en una palabra, es el verificaciónismo. Las secciones introductorias del documento de 1905 se basan directamente en los supuestos vercionistas. Estos se explican más

claramente en la redefinición operacionalista de conceptos clave de Einstein.[81] El significado del *tiempo* se hace para depender del significado de la **simultaneidad.**, que se define localmente en términos de ocurrencia en la misma lectura del reloj local. Para definir un tiempo común para los relojes separados espacialmente, adoptamos la convención de que el tiempo que tarda la luz en viajar de *A* a *B* es igual al tiempo que tarda la luz en viajar de *B* a *A,* una definición que *presupone* que el espacio absoluto no existe. Porque si *A* y *B* están en reposo relativo pero se mueven en tándem a través del espacio absoluto, entonces no es cierto que un haz de luz se desplace de *A* a *B* en la misma cantidad de tiempo que toma viajar de *B* a *A,*ya que las distancias recorridas no serán las mismas (figura 18.1).

Fig. 18.1 Sincronización de **reloj** de relojes relativamente estacionarios en movimiento absoluto. Primero se envía *una* señal de luz *A* hacia *B.* Cuando la señal llega a *B,* tanto *A* como *B* se habrán movido juntas a cierta distancia del punto en que *A* primero liberó la señal. Finalmente, para cuando la señal reflejada de *B* alcance de nuevo a *A* , tanto *A* como *B* se habrán alejado aún más del punto de liberación. Dado que la señal viajó más lejos de *A* a *B* que de *B* a *A,*el tiempo que tomó viajar de *A* a *B* es mayor que el tiempo que tomó viajar de *B* a *A.*



Es por eso que la teoría de Einstein, lejos de refutar la existencia del espacio absoluto, en realidad presupone su inexistencia. Todo esto se hace por mera estipulación. La realidad se reduce a lo que leen nuestras

medidas; Se supone que el tiempo y el espacio metafísicos de Newton, que trascienden las definiciones operacionales, son meros productos de nuestra imaginación.

Solo en virtud de su verificacionismo, Einstein pudo ignorar los fundamentos metafísicos de la doctrina de Newton del tiempo y el espacio absolutos. Ya hemos visto que el tiempo y el espacio newtonianos son absolutos, tanto en el sentido de que el tiempo y el espacio son distintos de nuestras medidas de ellos y en el sentido de que hay un tiempo único que lo abarca todo y un espacio único que lo abarca todo. Pero Newton también concibió el tiempo y el espacio como absolutos en un tercer sentido más profundo, a saber, sostuvo que el tiempo y el espacio existen independientemente de cualquier objeto físico en absoluto. Por lo general, se interpreta que esto significa que el tiempo y el espacio existirían incluso si no existiera nada más, que podemos concebir un mundo lógicamente posible que esté completamente vacío excepto por el contenedor del espacio absoluto y el flujo del tiempo absoluto.

Pero aquí hay que tener mucho cuidado. Los eruditos seculares modernos tienden a olvidar con frecuencia cuán ardiente era un teísta Newton y qué papel central desempeñó este teísmo en su perspectiva metafísica. De hecho, Newton deja bastante claro en el General Scholium to the *Principia,* que agregó en 1713, que el tiempo y el espacio absolutos están constituidos por los atributos divinos de la **eternidad** y la **omnipresencia** . El escribe,

> Él [Dios] es eterno e infinito; . . . es decir, su duración va desde la eternidad hasta la eternidad; Su presencia desde el infinito hasta el infinito. . . . Él no es eternidad e infinito, sino eterno e infinito; No es duración ni espacio, pero perdura y está presente. Él permanece para siempre, y está presente en todas partes; y, al existir siempre y en todas partes, constituye duración y espacio. Puesto que cada partícula de espacio es *siempre,* y cada momento indivisible de duración está en *todas partes,* ciertamente el Hacedor y el Señor de todas las cosas no pueden ser *nunca* ni en *ninguna parte.*[82]

Porque Dios es eterno, existe una duración eterna, y debido a que él es omnipresente, existe un espacio infinito. El tiempo y el espacio absolutos son, por lo tanto, relacionales, ya que dependen de la existencia de Dios.

En su tratado anterior, "Sobre la gravedad y el equilibrio de los fluidos", Newton argumentó que el espacio (y por tiempo implícito) no es ni una sustancia, ni una propiedad ni nada en absoluto. No puede ser nada porque tiene propiedades, como el infinito y la uniformidad en todas las direcciones. No puede ser una propiedad porque puede existir sin cuerpos. Tampoco es una sustancia: "No es sustancia. . . porque no es absoluto en sí mismo, sino que es como si fuera un efecto emanente de Dios, o una disposición de todo ser ".[83] Contrariamente a la comprensión convencional, Newton aquí declara explícitamente que el espacio *no* esen sí misma absoluta y por tanto no una sustancia. Más bien, es un efecto emanente, o emanativo, de Dios. Con esta noción, Newton quiso decir que el tiempo y el espacio fueron la consecuencia inmediata del mismo ser de Dios. El ser infinito de Dios tiene como consecuencia el tiempo y el espacio infinitos, que representan la cantidad de su duración y presencia. Newton no concibe el espacio o el tiempo como atributos de Dios, sino, más bien, como dice, los efectos concomitantes de Dios.

En opinión de Newton, el "ahora" de Dios es, pues, el momento presente del tiempo absoluto. Dado que Dios no es un "dios enano" ubicado en un lugar particular en el espacio,[84] pero está omnipresente, hay un momento mundial que está absolutamente presente. El teísmo temporal de Newton, por lo tanto, proporciona la base para la simultaneidad absoluta. El presente absoluto y la simultaneidad absoluta son características, ante todo, del tiempo de Dios, del tiempo absoluto y derivadas del tiempo medido o relativo.

Así, el concepto newtoniano clásico del tiempo está firmemente enraizado en una cosmovisión teísta. Lo que Newton no se dio cuenta, ni podría haber sospechado, es que el tiempo físico no solo es *relativo,* sino también *relativista,* que la aproximación del tiempo físico al tiempo absoluto no depende solo de la regularidad del reloj, sino también de su movimiento. A menos que un reloj estuviera en reposo absoluto, no registraría con precisión el paso del tiempo absoluto. Los relojes en movimiento corren lentamente. Esta verdad, desconocida para Newton, finalmente fue captada por los científicos solo con el advenimiento de la teoría de la relatividad.

Entonces, donde Newton se quedó corto, no estaba en su análisis del tiempo absoluto o metafísico (tenía fundamentos teológicos para postular ese tiempo), sino en su comprensión incompleta del tiempo relativo o físico. Él asumió demasiado fácilmente que un reloj ideal daría una medida precisa del tiempo independientemente de su movimiento. Si se enfrentara a la evidencia relativista, Newton sin duda habría acogido con satisfacción esta corrección y no habría visto ninguna amenaza en absoluto para su doctrina del tiempo absoluto. En resumen, la relatividad corrige el concepto de Newton del tiempo relativo, no su concepto del tiempo absoluto.

Como efecto persistente del positivismo, existe una gran antipatía en la física moderna y la filosofía de la ciencia hacia realidades metafísicas como el espacio y el tiempo newtonianos, principalmente porque no son físicamente detectables. Pero Newton habría quedado singularmente impresionado con esta ecuación vercionista entre la indetectabilidad física y la inexistencia. Los motivos para el espacio y el tiempo metafísicos no eran físicos, sino filosóficos, o más precisamente, teológicos. Las objeciones epistemológicas no preocupan a Newton porque, como bien dice el filósofo de Oxford John Lucas, "está pensando en una Deidad omnisciente y omnipresente, cuya relación característica con las cosas y con el espacio se expresa de manera imperativa".[85] Las teorías físicas modernas no dicen nada contra la existencia de tal Dios o el tiempo metafísico constituido, en el pensamiento de Newton, por su eternidad. Lo que hizo la teoría de la relatividad, en efecto, fue simplemente quitar a Dios de la imagen y sustituir en su lugar a un observador finito. La teoría así representa, en palabras del historiador de la ciencia Gerald Holton, "la secularización final de la física"[.86] Pero para un teísta como Newton, tal perspectiva secular impide más que avanzar nuestra comprensión de la naturaleza de la realidad.

Entonces, ¿cómo debemos evaluar la afirmación de que STR ha eliminado el tiempo y el espacio absolutos? Lo primero que se debe decir es que el verificaciónismo que caracterizó la formulación original de STR de Einstein pertenece esencialmente a los fundamentos filosóficos de la teoría. Toda la teoría se basa en la redefinición de la simultaneidad de Einstein en términos de sincronización de reloj por señales de luz. Pero esa redefinición supone necesariamente que el tiempo que tarda la luz en viajar entre dos

observadores relativamente estacionarios *A* y *B* es el mismo de *A* a *B* que de *B* a *A* en un viaje de ida y vuelta. Ese supuesto presupone que *A* y *B*no son ambos en movimiento absoluto, o en otras palabras, que no existe un espacio absoluto ni un marco de inercia privilegiado. La única justificación para esta suposición es que es empíricamente imposible distinguir el movimiento uniforme del resto en relación con dicho cuadro, y si el espacio absoluto y el movimiento absoluto o el reposo no son detectables empíricamente, por lo tanto, no existen (e incluso se puede decir que son sin sentido).

Pero si el verificacionismo pertenece esencialmente a los fundamentos de STR, lo siguiente que se debe decir es que el verificacionismo ha demostrado ser completamente insostenible y ahora está obsoleto. El verificacionismo no proporciona ninguna justificación para pensar que Newton cometió un error, por ejemplo, al sostener que Dios existe en un tiempo que existe independientemente de nuestras medidas físicas y que puede o no puede ser registrado con precisión por ellos. No importa si las criaturas finitas sabemos qué hora es en el tiempo absoluto de Dios; Dios sabe, y eso es suficiente.

No estamos aquí respaldando los puntos de vista de Newton sobre la eternidad divina y la omnipresencia (véase el capítulo 25), pero estamos argumentando que tales consideraciones metafísicas como las que Newton adujo son cruciales para una correcta comprensión del tiempo y el espacio. Si suponemos que Dios está en el tiempo, ¿cómo entonces deberíamos entender STR? En un pasaje fascinante en su ensayo "La medida del tiempo", Henri Poincaré, el gran matemático francés y precursor de la relatividad, entretiene brevemente la hipótesis de "una inteligencia infinita" y considera las implicaciones de tal hipótesis. Poincaré está reflexionando sobre el problema de cómo podemos aplicar una misma medida de tiempo a eventos espacialmente distantes. ¿Qué significa, por ejemplo, ¿Decir que dos pensamientos en la mente de dos personas ocurren simultáneamente? O ¿qué significa decir que una supernova ocurrió antes de que Colón viera el Nuevo Mundo? Como un buen verificante, Poincaré dice: "Todas estas afirmaciones no tienen significado por sí mismas".[87] Entonces él dice:

> Primero deberíamos preguntarnos cómo se podría haber tenido la idea de colocar en el mismo marco tantos mundos impenetrables entre sí. Nos gustaría representar a nosotros mismos el universo externo, y solo así podríamos sentir que lo entendimos. Sabemos que nunca

> podremos alcanzar esta representación: nuestra debilidad es demasiado grande. Pero al menos deseamos la capacidad de concebir una inteligencia infinita para la cual esta representación podría ser posible, una especie de gran conciencia que debería ver todo, y que debería clasificar todo *en su tiempo,* como clasificamos, *en nuestro tiempo,* lo poco que ver.
>
> Esta hipótesis es ciertamente cruda e incompleta, porque esta inteligencia suprema sería solo un semidiós; infinito en un sentido, estaría limitado en otro, ya que tendría sólo un recuerdo imperfecto del pasado; no podría tener otro, ya que de lo contrario todos los recuerdos estarían igualmente presentes y para ello no habría tiempo. Y, sin embargo, cuando hablamos de tiempo, por todo lo que sucede fuera de nosotros, no adoptamos inconscientemente esta hipótesis; ¿No nos ponemos en el lugar de este Dios imperfecto? ¿Y ni siquiera los ateos se ponen en el lugar donde estaría Dios si él existiera?
>
> Lo que acabo de decir nos muestra, quizás, por qué hemos tratado de poner todos los fenómenos físicos en el mismo marco. Pero eso no puede pasar por una definición de simultaneidad, ya que esta inteligencia hipotética, incluso si existiera, sería impenetrable para nosotros. Por eso es necesario buscar algo más.[88]

Poincaré sugiere aquí que, al considerar la noción de simultaneidad, instintivamente nos colocamos en el lugar de Dios y clasificamos los eventos como pasados, presentes o futuros según su tiempo. Poincaré no niega que desde la perspectiva de Dios existan relaciones de simultaneidad absoluta. Pero él rechaza la hipótesis por dar una definición de simultaneidad porque no podríamos conocer tales relaciones; tal conocimiento seguiría siendo posesión exclusiva de Dios mismo.

Claramente, los recelos de Poincaré son relevantes para una definición de simultaneidad solo si uno presupone algún tipo de teoría verificadora del significado, como indudablemente lo fue. El hecho es que Dios sabe la absoluta simultaneidad de los eventos, incluso si andamos a tientas en la oscuridad total. Tampoco debemos preocuparnos por el argumento de Poincaré de que una inteligencia tan infinita sería un simple semidiós, ya que no hay razón para pensar que un ser temporal no puede tener un recuerdo

perfecto del pasado. No hay dificultad conceptual en la idea de un ser que conoce todas las verdades del tiempo pasado. Su conocimiento cambiaría constantemente, a medida que más y más eventos pasen. Pero en cada momento sucesivo pudo conocer cada verdad en tiempo pasado que existe en ese momento. Por lo tanto, no se sigue que si Dios es temporal,

La hipótesis de Poincaré sugiere, por lo tanto, que si Dios es temporal, su presente es constitutivo de relaciones de absoluta simultaneidad. Desde este punto de vista, el filósofo JM Findlay estaba equivocado cuando dijo: “la influencia que armoniza y conecta todas las líneas del mundo no es Dios, no es ningún medio inerte, sin rasgos, sino el llamado intercambio activo y activo. . . Luz, descendencia del cielo primogénito ". [89] Por el contrario, el uso de señales luminosas para establecer la sincronización del reloj sería una convención que las criaturas finitas e ignorantes se han visto obligadas a adoptar, pero el Dios vivo y activo, que lo sabe todo, no sería tan dependiente. En la experiencia temporal de Dios, habría un momento que estaría presente en el tiempo absoluto, ya sea que esté registrado o no por cualquier hora del reloj. Él sabría, sin ninguna dependencia de los procedimientos de sincronización de reloj o cualquier operación física, qué eventos estaban simultáneamente presentes en tiempo absoluto. Sabría esto simplemente en virtud de saber en cada momento el conjunto único de verdades en tiempo presente en ese momento, sin necesidad de observación física del universo.

Entonces, ¿qué sería de STR si Dios está en el tiempo? De lo que se ha dicho, la existencia de Dios en el tiempo implicaría que Lorentz, en lugar de Einstein, tenía la interpretación correcta de la teoría de la relatividad. Es decir, el procedimiento de sincronización del reloj de Einstein solo sería válido en el marco de referencia preferido (absoluto), y las barras de medición se contraerían y los relojes se desacelerarán de la manera relativista especial habitual cuando estén en movimiento con respecto al marco preferido. En todos los lados se admite que la relatividad lorentziana es empíricamente equivalente a la relatividad einsteiniana, e incluso hay indicios de la vanguardia de la ciencia actual de que una visión lorentziana puede ser preferible a la luz de los recientes descubrimientos. Tal interpretación estaría implicada por la temporalidad divina,

3 LA REALIDAD DEL TIEMPO TENIDO Y DEL TEMPORAL.

Hemos visto que para Newton, "el tiempo, en sí mismo, y de su propia naturaleza, fluye de manera equitativa sin relación con nada externo". Mediante la metáfora del **flujo** del **tiempo** , Newton expresa su compromiso con la realidad objetiva del **tiempo** , es decir, el Los momentos del tiempo son pasados, presentes o futuros de una manera independiente de la mente, y también a la realidad objetiva del **devenir temporal** , que las cosas surgen y desaparecen a medida que el tiempo transcurre. Tal visión de la realidad se ha denominado **dinámica** o **tensada** o (en la influyente terminología de JME McTaggart) **teoría del tiempo.**. En contraste, muchos filósofos de la ciencia sostienen que el devenir tenso y temporal tiene un carácter subjetivo. Todos los momentos del tiempo son igualmente existentes y están relacionados por las relaciones sin tensión de *anterior a, simultánea con* y *posterior a.* La distinción entre pasado, presente y futuro no es una distinción objetiva, sino que es simplemente una característica subjetiva de la conciencia. Para las personas ubicadas en 1868, por ejemplo, los eventos de 1868 están presentes y nosotros somos el futuro; De la misma manera, para las personas que viven en 2050, son los eventos de 2050 los que están presentes, y nosotros pasamos. Si no hubiera mentes, no habría pasado, presente o futuro. Sólo existiría el universo espacio-temporal de cuatro dimensiones existente como un bloque. Tal visión del tiempo ha sido llamada una **estática.**o **sin tensión** o **B-teoría del tiempo** . La cuestión de si una A o una B-teoría del tiempo es correcto que se ha llamado “la pregunta más fundamental en la filosofía del tiempo.”[90]

En ambos lados del debate se admite que la opinión ordinaria y de sentido común es que existe una distinción objetiva entre pasado, presente y futuro. Experimentamos la realidad del tiempo en una variedad de formas que son tan evidentes y tan omnipresentes que la creencia en la realidad objetiva del tiempo es una característica universal de la experiencia

humana. Psicólogo William Friedman, que ha hecho una carrera del estudio de nuestra conciencia del tiempo, informa que "la división entre pasado, presente y futuro tan profundamente impregna nuestra experiencia que es difícil imaginar su ausencia."[91] Él dice que tenemos "una tendencia irresistible a creer en un presente. "La mayoría de nosotros nos parece bastante sorprendente la afirmación de algunos físicos y filósofos de que el presente no tiene un estatus especial en el mundo físico, que solo hay una secuencia de tiempos, que el pasado, el presente y el futuro son solo distinguibles en la conciencia humana".[92]

En consecuencia, prácticamente todos los filósofos del tiempo y el espacio, incluso aquellos que sostienen una teoría B del tiempo, admiten que la opinión del hombre común es que el tiempo implica una distinción real entre pasado, presente y futuro. ¡Un defensor de la visión estática se queja de que la comprensión dinámica del tiempo está tan profundamente arraigada en nosotros que parece "programada por el pecado original"![93] El defensor de la teoría del tiempo A puede argumentar plausiblemente que nuestra experiencia del tiempo debe ser aceptada como verídica o confiable, a menos que se nos dé una razón más poderosa para negarlo.

El teórico A podría formular un argumento en el sentido de que la realidad objetiva del tiempo es la mejor explicación de nuestra experiencia del tiempo. Pero nuestra creencia en la realidad del tiempo es mucho más fundamental de lo que sugiere tal argumento. No adoptamos la creencia en una diferencia objetiva entre el pasado, el presente y el futuro en un intento de *explicar* nuestra experiencia del mundo temporal. Más bien, nuestra creencia en este caso es lo que los epistemólogos llaman "una creencia propiamente básica" (recuérdese la discusión en el capítulo 7).

La creencia de que una creencia es propiamente básica implica que se justifica mantener esa creencia a menos y hasta que sea derrotada. Podemos decir que tal creencia está justificada en su valor nominal (prima facie). Por ejemplo, tome la creencia de que "el mundo externo es real". Es posible que realmente sea un cerebro en una cuba de productos químicos, estimulado con electrodos por algún científico loco para creer que está leyendo este libro. De hecho, no hay manera de probar esta hipótesis errónea. Pero eso no implica que su creencia en la realidad del mundo externo sea injustificada. Por el

contrario, es una creencia propiamente dicha basada en tu experiencia y, como tal, está justificada hasta que aparece un vencedor. Esta creencia no es derrotada por la mera *posibilidad.*que eres un cerebro en una cuba. Porque no hay una garantía para pensar que uno es, de hecho, un cerebro en una cuba. De hecho, nuestra creencia en la realidad del mundo externo está tan profundamente arraigada y firmemente sostenida que cualquier derrotado exitoso de esta creencia tendría que poseer una gran garantía. En ausencia de cualquier derrotador exitoso, estamos perfectamente justificados en considerar verídica nuestra experiencia del mundo externo.

Ahora, el defensor de una teoría del tiempo A puede argumentar de manera similar con respecto a nuestra creencia en el pasado, presente y futuro. La creencia en la realidad objetiva del tiempo es una creencia propiamente básica que es universal entre la humanidad. Por lo tanto, se deduce que cualquiera que niegue esta creencia (y que es consciente de que no tiene buenos vencedores de esa creencia) es irracional. Porque una persona así no se aferra a una creencia que es para él propiamente básica.

A veces, los defensores de una teoría B del tiempo afirman que nuestra experiencia del pasado, presente y futuro no debe tomarse como verídica, ya que podemos imaginar un universo exactamente como este, que es un universo de bloques de cuatro dimensiones que contiene individuos cuyos estados mentales corresponden. exactamente a nuestros estados mentales en este mundo. "Pero seguramente nuestras copias en el universo de bloques tendrían las mismas experiencias que nosotros, en cuyo caso no son distintivas de un universo dinámico después de todo. Las cosas parecerían de esta manera, incluso si nosotros mismos fuéramos elementos de un universo de bloques ".[94] ¡Pero esto es como argumentar que debido a que un cerebro en una cuba tendría las mismas experiencias del mundo externo que nosotros, por lo tanto, ya no tenemos ningún motivo para considerar nuestras experiencias como verídicas! En ausencia de algún tipo de derrotador de creencias basado en tales experiencias, estas experiencias proporcionan una garantía para esas creencias.

¿Es, entonces, la creencia en la realidad objetiva del tiempo propiamente dicha? Para comenzar con lo más obvio, experimentamos los eventos como presentes. Nuestra creencia de que los eventos están ocurriendo en el presente no es realmente diferente de nuestra creencia de que están sucediendo, y esta

última creencia es una creencia básica basada en nuestra experiencia perceptiva.

DH Mellor, como defensor de la visión estática del tiempo, no cree que realmente haya un presente. Por lo tanto, no podemos, a pesar de las apariencias, estar experimentándolo. Mellor, por lo tanto, hace todo lo posible para explicar nuestra experiencia del presente. Primero, argumenta que realmente no observamos el tiempo de los acontecimientos. Da una ilustración de la observación de eventos astronómicos a través de un telescopio. Cuando miramos las estrellas, parece que observamos los eventos como algo que está sucediendo en el presente; Pero sabemos que en realidad ocurrieron hace millones de años. Así lo que vemos es el *orden.*en que ocurrieron los eventos, pero nuestras observaciones no nos dicen el tiempo de los eventos. Por lo tanto, cuando pensamos que estamos observando cualquier evento para estar presente, simplemente estamos confundidos. No observamos que el evento en sí esté presente; más bien, observamos nuestra *experiencia* del evento para estar presente.

Sin embargo, parece que la objeción de Mellor es ineficaz contra el argumento tal como lo hemos enmarcado. Claramente, uno no forma una creencia como "El teléfono está sonando" al inferirlo de una creencia más fundamental como "Mi experiencia del timbre del teléfono está presente". Por lo general, uno no forma ninguna creencia como la última. Las creencias de uno sobre el tiempo de los acontecimientos no se infieren, sino que son básicas. En cuanto a la ilustración de los eventos vistos a través de un telescopio, todo lo que prueba es que nuestras creencias sobre el tiempo de los eventos son anulables y, a veces, erróneas. ¡Uno podría también argumentar que las creencias perceptivas no son adecuadamente básicas porque se observa que las cosas que se ven a través de un microscopio son más grandes de lo que son! El hecho de que nuestras percepciones sensoriales a veces estén equivocadas no es razón para pensar que no percibimos las cosas. Del mismo modo, Las observaciones erróneas de la presencia de ciertos eventos no prueban que no hagamos tales observaciones. En la mayoría de los casos, los eventos que observamos caen dentro de los límites del presente psicológico, de modo que nuestras observaciones de los eventos actuales son verídicas y nuestros juicios a ese efecto son fundamentalmente básicos.

En cualquier caso, Mellor admite que observamos nuestras experiencias

para estar presentes. Esta es la llamada **presencia de la experiencia** . Incluso si podemos equivocarnos acerca de la presencia de una supernova observada a través de un telescopio, no podemos equivocarnos acerca de la presencia de nuestra experiencia de observar la supernova. Si observamos que nuestras experiencias están presentes, ¿no estamos observando el tiempo de estos eventos mentales?

No, responde Mellor, porque "aunque observamos que nuestra experiencia está presente, realmente no lo está". [95] Esta es una afirmación paradójica. Mellor admite que cuando juzgamos que nuestra experiencia está presente, no podemos equivocarnos. El escribe,

> Así que juzgar que mi experiencia esté presente es muy parecido a juzgar que es indoloro. Por un lado, el juicio no es uno que tengo que hacer. . . . Pero por otro lado, si lo logro, estaré en lo cierto, como cuando juzgo que mi experiencia es indolora. La presencia de la experiencia. . . Es algo de lo que la conciencia de uno es infalible.
> . . . No importa quién soy o cuando juzgo que mi experiencia está presente, ese juicio será verdadero. [96]

Pero si nuestra observación de la presencia de nuestra experiencia es análoga a nuestra observación de si nuestras experiencias son dolorosas, si estamos *obligados a acertar* al juzgar que nuestra experiencia está presente, si nuestra conciencia de la presencia de nuestra experiencia es *infalible,* si nuestro juicio de que nuestra experiencia está presente será *verdad cada vez,* entonces *,* ¿cómo puede darse el caso de que, como dice Mellor, "realmente no lo sea?" Si la creencia de que "Mi experiencia de observar la supernova está presente" es inevitable. , como admite Mellor, entonces, ¿cómo puede esa experiencia no estar presente, incluso si la supernova en sí no lo está?

La respuesta de Mellor es que si bien la creencia de que la experiencia de uno está presente puede tener un significado cognitivo importante, no obstante, el contenido objetivo de esa creencia es una tautología y, por lo tanto, trivial. Mellor sostiene que la siguiente creencia (A) es cierta por definición:

A. Las experiencias que tengo ahora poseen la propiedad de estar presentes.

Él hace esta afirmación porque (A) es verdadero si y solo si (B):

B. Las experiencias que tengo en el momento de la emisión de (A) poseen la propiedad de existir en el momento de la emisión de (A).

Pero (B) es trivialmente cierto, una mera tautología. Por lo tanto, aunque (A) es verdadero, su contenido fáctico, como lo revela (B), no implica la realidad objetiva de la presencia.

Esta respuesta de Mellor tiene múltiples defectos. Primero, la tautología de Mellor es autoconstruida, ya que estipula que son "las experiencias que tengo ahora" las que se consideran presentes. Pero no hay razón para describir las experiencias de uno como las que uno tiene ahora. Las creencias en cuestión no son como (A); más bien, son como (A ′):

UNA'. Mi experiencia de ver la supernova está presente.

Y (A ′) no es tautólogo.

En segundo lugar, incluso (A) se puede leer de una manera que no es tautológica. Deje que la frase "la experiencia que tengo ahora" elija una experiencia específica y única como observar la supernova. En ese caso, la atribución de presencia a esa experiencia particular de todas las experiencias que uno tiene nunca es trivial o verdadera por definición.

Tercero, incluso si (A) es trivial, eso no implica que la presencia de la experiencia sea trivial. Puede ser trivial afirmar que "Mis experiencias presentes están presentes" o que "Mis experiencias presentes son experiencias". Pero eso no explica el hecho de que uno tenga experiencias presentes o derrote la creencia en la actualidad de sus experiencias. .

En cuarto lugar, afirmar condiciones de verdad sin tensión para la creencia de uno en la actualidad de su experiencia no constituye ni siquiera un derrotador prima facie de esa creencia. Tales condiciones de verdad son simplemente irrelevantes para la basicalidad apropiada de esa creencia. Porque el objeto de la propia creencia no es el hecho que se declara como las condiciones de verdad sin tiempo de lo que uno cree. Para que así fuera (B), la declaración de las condiciones de verdad tendría que tener el mismo *significado*.como (A), la declaración de la creencia tensa, que Mellor

mismo niega. Como no son sinónimos, la trivialidad de la declaración de las condiciones de verdad no implica la trivialidad de la creencia tensada. Tampoco hay ninguna razón para pensar que el contenido objetivo de la creencia tensada se da de manera exhaustiva en las condiciones de verdad sin sentido.

Por lo tanto, parece que Mellor no ha proporcionado un derribo exitoso de nuestra creencia de que nuestras experiencias están presentes. No solo esta creencia parece ser propiamente básica, sino que incluso parece ser siempre cierta.

Una segunda forma en que experimentamos la realidad del tiempo se muestra en nuestras actitudes hacia el pasado y el futuro. Recordamos eventos pasados con nostalgia o arrepentimiento, mientras que esperamos eventos futuros con temor o anticipación. Las creencias que expresan estas actitudes son creencias tensas. Como dijo una vez el difunto logista del tiempo de Oxford, AN Prior, cuando decimos "¡Gracias a Dios que se acabó!", Ciertamente no queremos decir "Gracias a Dios, la fecha de la conclusión de esa cosa es el 15 de junio de 1954" o "Gracias a Dios de la conclusión de esa cosa. ¡es simultáneo con esta declaración! ”- ¿Por qué alguien debería agradecer a Dios por eso? [97] El punto anterior es que tales actitudes no pueden referirse a hechos sin tensión, sino a hechos en tensión. El punto adicional es que es completamente racional tener tales actitudes. Por lo tanto, las tensas creencias evidenciadas por estas actitudes también deben ser racionales. Si es racional que una persona se sienta aliviada de que su visita al dentista haya pasado, entonces su creencia de que su visita ha pasado es también racional.

En la teoría B del tiempo, los sentimientos de alivio y anticipación deben considerarse en última instancia como irracionales, ya que los eventos realmente no son pasados o futuros. Sin embargo, se puede decir con seguridad que ningún teórico B ha logrado despojarse de tales sentimientos. De hecho, cualquiera que lograra librarse de tales sentimientos y las tensas creencias que expresan dejaría de ser humano.

En respuesta, los teóricos B admiten que tales actitudes expresan creencias tensas; pero nuevamente intentan despojar esas creencias de cualquier contenido objetivo tenso. Dicen que agradecemos a Dios que nuestro dolor de cabeza haya terminado no porque haya terminado sino porque *creemos* que

ha terminado; y el contenido de esta creencia está fijado por sus condiciones de verdad sin tensión, como que el dolor de cabeza es anterior al momento de la creencia. Por lo tanto, el hecho de creer realmente que su dolor de cabeza ha terminado no implica que el dolor de cabeza haya pasado objetivamente.

Ahora, ciertamente, los teóricos de B tienen razón en que lo que expresan nuestras actitudes de inmediato son *creencias* tensas *,* no *hechos* tensos .Para un evento anticipado puede ser evitado y por lo tanto nunca sucederá en absoluto. Pero todo lo que prueba es que las creencias tensas de uno son anulables. Muchas veces, sin embargo, nuestras creencias tensas son correctas. De hecho, a veces son siempre correctos, como cuando uno cree que el dolor que sintió se terminó. En otras palabras, la pregunta se reduce una vez más a la presencia de la experiencia. Cuando uno se siente aliviado, lo que se siente aliviado puede analizarse como un hecho complejo que involucra las creencias de que (1) la experiencia de uno está presente y (2) algún evento es anterior al presente. Uno puede estar equivocado acerca de (2), pero no puede estar equivocado acerca de (1), y así permanece la objetividad del tiempo.

Hay una característica adicional de nuestras actitudes hacia el pasado y el futuro que merece ser destacada, a saber, la *diferencia*en cómo consideramos un evento dependiendo de su pasado o futuro. Una experiencia desagradable que se encuentra en las ocasiones futuras sentimientos de temor; pero esa misma experiencia, una vez pasada, evoca sentimientos de alivio. En una teoría del tiempo, estas diferentes actitudes se basan en la realidad del devenir temporal. Un evento futuro aún tiene que existir y estará presente; pero un evento pasado ya no existe y estuvo presente. Por lo tanto, es racional tener diferentes sentimientos acerca de estos eventos. Pero en una teoría B del tiempo, esta diferencia de actitud hacia el pasado y el futuro es infundada y, por lo tanto, irracional. Como señala el filósofo del tiempo George Schlesinger, en la teoría B del tiempo, no hay más diferencia entre un evento ubicado una hora más tarde que una hora antes que ahora que en un evento ubicado una milla a la derecha y una milla a la izquierda de aquí, para ninguno de los dos "Ahora" ni "aquí" es objetivo. Ya sea el pasado o el futuro, ambos eventos son igualmente reales, no hay un devenir temporal, ni nos estamos moviendo hacia un evento y alejándonos del otro, y la distinción entre pasado y futuro es puramente subjetiva. Por lo tanto, simplemente no tiene sentido mirar estos eventos de manera diferente. Y, sin embargo, como

observa Schlesinger, tal preocupación diferencial es una experiencia humana universal. ni nos estamos moviendo hacia un evento y alejándonos del otro, y la distinción entre pasado y futuro es puramente subjetiva. Por lo tanto, simplemente no tiene sentido mirar estos eventos de manera diferente. Y, sin embargo, como observa Schlesinger, tal preocupación diferencial es una experiencia humana universal. ni nos estamos moviendo hacia un evento y alejándonos del otro, y la distinción entre pasado y futuro es puramente subjetiva. Por lo tanto, simplemente no tiene sentido mirar estos eventos de manera diferente. Y, sin embargo, como observa Schlesinger, tal preocupación diferencial es una experiencia humana universal.

Piense, por ejemplo, en la diferencia en nuestra actitud hacia el nacimiento y la muerte. En la teoría B del tiempo, el período de no existencia personal que se encuentra después de la muerte de uno no tiene más importancia que el período de no existencia personal que se encuentra antes del nacimiento. Y, sin embargo, celebramos los cumpleaños, mientras que normalmente tememos morir, un temor tan profundo que la propia muerte, en contraste con el nacimiento, parece poner un signo de interrogación detrás del valor de la vida misma. Muchos filósofos existencialistas han dicho que la vida se vuelve absurda a la luz de "mi muerte"; pero nadie ha dicho esto como resultado de "mi nacimiento".

Los teóricos B naturalmente se han mostrado reacios a descartar como irracionales nuestras actitudes diferenciales hacia los eventos pasados y futuros y, por lo tanto, han tratado de encontrar alguna base para esta diferencia en la teoría estática. Por ejemplo, Nathan Oaklander, un ardiente defensor del tiempo estático, insiste en que tal diferencia es racional porque en la teoría B el tiempo es asimétrico, es decir, hay una **dirección del tiempo** determinada por el orden de los eventos según las relaciones *anteriores a / posteriores a.* Oaklander cree que hace toda la diferencia en el mundo si un evento es posterior a su ubicación a tiempo o anterior a su ubicación.

Pero es evidente que, en una teoría B del tiempo, la mera **asimetría del tiempo (** su dirección según las relaciones *antes / después) no* es un sustituto adecuado del devenir temporal. Desprovistos de todo el tiempo, las relaciones de *anterior a / posterior que* con respecto a algún evento no justifican más las actitudes diferentes de nuestra parte que las relaciones *a la derecha de / a la izquierda de.*De hecho, en la teoría B del tiempo, existen dos direcciones en

el tiempo: una es la dirección "anterior a" y la otra la dirección "posterior a". En ausencia de un temporal, es totalmente arbitrario cómo se establecen estas direcciones en la serie de eventos. Las dos flechas del tiempo podrían girarse 180 ° sin ninguna inconsistencia con los hechos. Aunque algunos científicos intentan apelar a las leyes de la termodinámica u otros procesos físicos para establecer *la* **flecha** única **del tiempo** , todos estos intentos *presuponen* una elección de dirección previa; por ejemplo, la dirección del aumento de la entropía es *más tardía*dirección. En ausencia del devenir temporal, tal elección es completamente arbitraria. Podríamos haber llamado a la dirección del aumento de entropía *antes de lo que* hubiéramos querido. Por lo tanto, *antes* y *después* simplemente no tienen el significado en una teoría B del tiempo que tienen en una teoría dinámica.

Nuestras diferentes actitudes hacia los eventos pasados y futuros sirven para subrayar cuán profundamente arraigados y qué tan fuertemente sostenidos están nuestras creencias tensas. Si la teoría B del tiempo es correcta, los sentimientos de alivio, nostalgia, temor y anticipación son irracionales. Dado que tales sentimientos son imposibles de expresar, la teoría B nos condenaría a todos a la irracionalidad. A falta de un derrotador para nuestra creencia en la distinción objetiva entre pasado, presente y futuro, tal creencia sigue siendo propiamente básica y los sentimientos que evocan son totalmente apropiados.

Hay muchas otras formas en que experimentamos la realidad objetiva del tiempo tenso y temporal. A menos que los teóricos B puedan proponer una orden más poderosa para adoptar una teoría B del tiempo, deberíamos seguir con la teoría A. Entonces, ¿qué razones hay para pensar que una teoría B del tiempo es verdadera?

Sin lugar a dudas, la principal motivación para la adopción de una teoría B del tiempo por los filósofos de la ciencia es la convicción de que la teoría de la relatividad lo exige. Como Einstein mismo se dio cuenta, su teoría especial tiene más sentido si está formulada en una geometría de cuatro dimensiones, y su **teoría general de la relatividad** caracteriza la gravedad, no como una fuerza, sino como la curvatura del **espacio-tiempo en** cuatro dimensiones. (la unión del espacio y el tiempo en una sola realidad que se presupone mediante un **enfoque geométrico de la gravitación**). Pero de lo que ya se ha dicho anteriormente, es claro que tal argumento no es del todo convincente. Primero, hay una interpretación del núcleo matemático de la

relatividad especial que es empíricamente equivalente a la interpretación de Einstein y es totalmente compatible con una teoría A del tiempo, a saber, la relatividad lorentziana. Entonces, ¿qué está mal con una interpretación lorentziana?

Dejando de lado el verificacionismo, en la raíz de la aversión de muchos físicos a la relatividad lorentziana se encuentra la convicción que se expresa en el aforismo de Einstein: "Sutil es el Señor, pero malicioso. No lo es". Es decir, si existe en la naturaleza un elemento fundamental. La asimetría, entonces la naturaleza no conspirará para ocultárnosla. Pero la relatividad lorentziana nos obliga a creer que, si bien en el mundo existe una simultaneidad y una longitud absolutas, la naturaleza nos las oculta ralentizando nuestros relojes (**retraso del reloj**) y encogiendo nuestras barras de medición (**contracción de la longitud**) cuando intentamos detectarlos. D'Abro expresa su objeción a semejante conspiración de la naturaleza:

> Si la naturaleza era ciega, ¿mediante qué maravillosa coincidencia se habían ajustado todas las cosas para ocultar una velocidad a través del éter? Y si la Naturaleza era sabia, seguramente tenía otras cosas que atender, más dignas de su consideración, y apenas estaría interesada en obstaculizar nuestros débiles intentos de filosofar. En la teoría de Lorentz, la Naturaleza, cuando leemos en su sistema todos estos ajustes extraordinarios *ad hoc,* está hecha para parecer traviesa; fue sumamente difícil reconciliarse con el hecho de encontrar tales rasgos humanos en el plan universal.[98]

Primero debe decirse que D'Abro exagera en gran medida el alcance de la presunta conspiración. Después de todo, la relatividad especial es una teoría restringida: solo es un movimiento uniforme en relación con el marco de referencia privilegiado que se nos oculta. Pero la aceleración y la rotación son movimientos absolutos que la naturaleza no hace nada para ocultar. Además, seguramente se debe cuestionar la presuposición de que si existen asimetrías fundamentales, la naturaleza debe revelarnos esto. La manifestación empírica de un estado subyacente de la naturaleza a menudo puede parecer alterada como resultado de distorsiones que intervienen entre la teoría y la evidencia, de modo que no es una tarea trivial excavar el estado de la naturaleza de su

manifestación distorsionada. Tim Maudlin, un filósofo de la ciencia que se ha especializado en las implicaciones de la llamada no localidad cuántica para la teoría de la relatividad.[99] Sostiene que la solución de Lorentz de la relatividad no puede ser rechazada con el argumento de que sería engañosa de la naturaleza, para los partidarios de un *ll* las soluciones dicen lo mismo de todos los demás. Al final, reflexiona: "El verdadero desafío recae en los teólogos de la física, que deben justificar los caminos de una Deidad que es, si no el mal, al menos extremadamente traviesa".[27]

En cuanto a la queja de d'Abro sobre la búsqueda de "rasgos humanos en el plan universal", los lorentzianos podrían, en respuesta, apelar al llamado **principio antrópico.**. De acuerdo con ese principio, las características del universo pueden verse en la perspectiva correcta solo si tenemos en cuenta que ciertas características del universo son necesarias para que existan observadores como nosotros. Si el universo no tuviera esas características, entonces no estaríamos aquí para observar las que tiene. Ahora nuestra existencia depende del mantenimiento de ciertos estados de equilibrio dentro de nosotros. Pero la contracción de la longitud y el retraso del reloj son, en la vista lorentziana, el resultado, precisamente, de que los sistemas materiales mantienen sus estados de equilibrio mientras están en movimiento. Por lo tanto, si la naturaleza careciera de este comportamiento compensatorio, ¡no estaríamos aquí para observar el hecho! Dado que no podríamos existir sin él, ¿por qué deberíamos sorprendernos al observar la "conspiración" de la naturaleza?

¿Pero por qué la naturaleza está estructurada de tal manera? Dada la perspectiva teísta desde la cual abordamos estas preguntas, no deberíamos sorprendernos al descubrir que el universo está diseñado de tal manera que apoye nuestra existencia. Debemos esperar que Dios haya elegido leyes de la naturaleza que mantendrán los estados de equilibrio esenciales para nuestra existencia. Incluso si, como lo dice D'Abro, la Naturaleza es ciega, Dios no lo es; y si la naturaleza no es sabia, dios es. No es la Naturaleza, entonces, quien se preocupa por nuestro débil ser, quien nos considera sujetos dignos que debemos atender, sino el Creador y Sustentador del universo quien está atento al hombre (Sal 8: 3-8). *Sutil es el Señor, misericordioso es también.*

En cuanto a la teoría general de la relatividad, la cuestión planteada por el enfoque geométrico de Einstein para la gravitación es si debe entenderse de manera realista o meramente instrumental. Según el famoso filósofo de la ciencia Arthur Fine, pocos científicos que trabajan y que tienen conocimientos le dan credibilidad a la interpretación realista de la relatividad general. Más bien, la teoría se considera como "una magnífica herramienta de organización" para tratar los problemas gravitacionales: "la mayoría de los que la usan realmente piensan en la teoría como un instrumento poderoso, en lugar de expresar una 'gran verdad'".[100] Se puede decir con seguridad que no surge ninguna desventaja científica al tratar el enfoque geométrico de la gravedad como meramente instrumental. De hecho, por el contrario, se puede argumentar que una comprensión realista del espacio-tiempo en realidad oscurece nuestra comprensión de la naturaleza al sustituir la geometría por una fuerza gravitacional física, lo que impide el progreso en la conexión de la teoría de la gravedad con la teoría de las partículas. En su *gravitación y cosmología,* el físico ganador del Premio Nobel Steven Weinberg sostiene que tomar la gravedad como una fuerza real es "un vínculo crucial" entre la relatividad general y **la física de partículas** , ya que debe haber una partícula de radiación gravitatoria, la llamada gravitón[101] El enfoque geométrico del realismo espacio-temporal es, por lo tanto, un impedimento positivo para que obtengamos una comprensión más integrada de la física. Tiempo de espacio geométrico, en vista de Weinberg, debe entenderse "sólo como una herramienta matemática" y "no como base fundamental para la teoría de la gravitación."[102]

¿Qué otras razones podrían ofrecerse para adoptar una teoría B del tiempo? Uno de los argumentos más célebres es **la paradoja de McTaggart** . En 1908, el idealista de Cambridge John Ellis McTaggart publicó un notable artículo en la revista *Mind* titulado "La irrealidad del tiempo".[103] Su argumento consta de dos partes. En la primera parte, McTaggart sostiene que el tiempo está esencialmente tenso. En la segunda parte argumenta que el tiempo tenso es contradictorio. Por eso se sigue que el tiempo es irreal.

Dado que nuestra preocupación es con los argumentos para la teoría B del tiempo, nos centraremos en la segunda mitad de la prueba de McTaggart. Su argumento aquí puede parecer desconcertante a menos que primero entendamos sus presuposiciones metafísicas. La clave para entender la contradicción que McTaggart ve en una visión tensa del tiempo es su presuposición de que los eventos pasados, presentes y futuros son igualmente reales o existentes y que el devenir temporal consiste en el movimiento del presente a lo largo de esta serie. McTaggart piensa que la serie de eventos temporales se extiende como una serie de bombillas que se iluminan momentáneamente en sucesión, de modo que se ve que la luz se mueve a través de la serie de bombillas. De la misma manera, la presencia se mueve a través de la serie de eventos. Dado que todos los eventos son igualmente existentes, El único respeto en el que cambian es el cambio de tiempo que sufren. Primero son futuros, luego están presentes, luego son pasados. En cualquier otro aspecto solo*son.* Obviamente, entonces, para McTaggart *hacerse presente* no implica *hacerse existente.*

McTaggart observa que el pasado, la presencia y el futuro son mutuamente incompatibles: ningún evento puede tener los tres. ¡Pero teniendo en cuenta la serie de eventos temporales de McTaggart que existen sin tensión, cada evento tiene los tres! Realice un evento sin tensiones situado en t_1 . En t_1 ese evento está obviamente presente. Pero como todos los eventos son igualmente reales, ese mismo evento también tiene pasado y futuro porque en t_2 es pasado y en t_0 es futuro. El momento t_1 no es más real o privilegiado que t_0 o t_2 ,y por eso el evento en cuestión debe caracterizarse por los tiempos que tiene en todo momento, lo cual es imposible. Podemos visualizar el problema imaginando a las personas que existen en cada uno de estos tres momentos. Para las personas en t_1 , t_1 está presente. Como ni t_1 ni estas personas fallecen, sigue siendo el caso cuando es t_2 que para las personas en t_1 el momento t_1 está presente. Pero para las personas en t_2 el momento t_1 es pasado. En el momento en que t_1 nunca se despoja de la presencia y asume el pasado, solo pregunte a la gente ent_1 *!* Pero t_1 nunca cambia su pasado por ningún otro tiempo tampoco, como te dirá la gente en t_2 . Por lo tanto t_1 es inmutablemente tanto presente y pasado, lo cual es imposible. Si alguien dice: "Pero t_1 está presente en relación a t_1 y pasado en

relación a t_2, *lo* cual no es contradictorio", el defensor del tiempo sin tensiones dirá que tales propiedades relacionales reducen las relaciones sin tensiones, *son simultáneas* y *anteriores que, lo* que reivindica la teoría sin tensión.

Después de décadas de discusión, parece surgir un consenso de que la paradoja de McTaggart se basa en un intento equivocado de casar una teoría dinámica del devenir temporal con una serie estática de eventos. ¡Entonces no es de extrañar que la teoría dinámica-estática del tiempo con la que él termina se vuelva contradictoria! Los críticos agudos de McTaggart, como CD Broad y AN Prior, han insistido casi desde el principio en que una tensa o teoría del tiempo implica un compromiso con el **presentismo.**, la doctrina de que las únicas entidades temporales que existen son entidades presentes. Según el presentismo, las entidades pasadas y futuras no existen. Por lo tanto, realmente no hay eventos pasados o futuros, excepto en el sentido de que ha habido ciertos eventos y habrá otros; Los únicos eventos reales son eventos presentes. Por lo tanto, no puede haber dudas sobre el cambio de un futuro por la presencia o el cambio en la presencia por el pasado. El devenir temporal no es el intercambio de tiempo por parte de eventos existentes sin tensión, sino la entrada y salida de las entidades en sí mismas. ¡Los eventos no cambian más los tiempos que los que intercambian propiedades de inexistencia y existencia! Un evento posee solo el tiempo que tiene cuando está presente, es decir, la presencia. Ningún evento posee pasado o futuro, ya que los eventos no presentes no existen. Por lo tanto, no hay duda de que cualquier evento posea determinaciones de tiempo incompatibles. Así, la paradoja de McTaggart es ineficaz contra el presentista. La paradoja surge, no de una contradicción dentro de una teoría tensa del tiempo, sino de una unión errónea de las teorías A y B del tiempo.

El presentismo no se rechaza con poca frecuencia porque se piensa que implica, junto con STR, una especie de **solipsismo**(La opinión de que yo solo existo), que ninguna persona sana puede creer. Esta consecuencia no deseada se debe a la ausencia de tiempo y espacio absolutos dentro del contexto de STR, lo que hace imposible definir cualquier relación de coexistencia plausible entre uno mismo y otras cosas. Sin embargo, cualquiera que haya seguido nuestro argumento hasta el momento, se dará cuenta de que esta objeción al presentismo no es difícil de responder. Se basa en una

interpretación einsteiniana de la teoría de la relatividad, que se puede rechazar por razones totalmente independientes a favor de una interpretación lorentziana. Una comprensión lorentziana de la relatividad preserva las relaciones de la simultaneidad absoluta y, por lo tanto, no enfrenta ningún desafío con respecto a las relaciones de convivencia entre los seres temporales. El presentista que acepta la relatividad lorentziana no se ve amenazado por el espectro del solipsismo.

En conclusión, tenemos buenas razones para aceptar una teoría A del tiempo en vista de la basicidad adecuada de nuestra creencia en la realidad objetiva del tiempo tenso y temporal. Por el contrario, los argumentos para una teoría B del tiempo tienden a basarse en una interpretación física de la teoría de la relatividad que se basa en una epistemología verificadora insostenible. En general, la filosofía contemporánea del tiempo y el espacio, como resultado de la era positivista, ha sido completamente infectada por un cientificismo enfermizo. Es hora de que la filosofía del tiempo y el espacio se restablezca en el dominio de la filosofía a la que pertenece correctamente: la metafísica, donde las consideraciones teístas, como la que aduce Newton, no pueden ignorarse.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

Tradicionalmente, un tema tratado en metafísica, la filosofía del tiempo y el espacio tal como se practica hoy, ha sido absorbida por la filosofía de la ciencia. Este es el efecto persistente del baño ácido de verificacionismo y positivismo, que dominó la filosofía durante la primera mitad del siglo XX. En particular, los análisis vercionistas de conceptos clave como el tiempo y la simultaneidad se encuentran esencialmente en los fundamentos epistemológicos de la teoría de la relatividad, el dominio principal de la física que aborda los problemas del tiempo y el espacio. La desaparición del positivismo reabre los problemas metafísicos tradicionales del tiempo y el espacio. Al tratar con tales preguntas, uno no puede ignorar el impacto filosófico de la existencia de Dios, que se encuentra en los fundamentos metafísicos del concepto clásico de tiempo y espacio.

Una de las preguntas metafísicas más importantes sobre la naturaleza del tiempo concierne al estado del tiempo tenso y temporal. Los partidarios de una teoría del tiempo o tensada pueden argumentar plausiblemente que a la luz de nuestra experiencia temporal nuestra creencia en la diferencia objetiva entre pasado, presente y futuro es una creencia propiamente básica. Los defensores de una teoría del tiempo o B sin tensión recurren en vano a la teoría de la relatividad para anular esta conclusión, ya que existen interpretaciones plausibles de esa teoría que son consistentes con una teoría A. Además, las objeciones basadas en la paradoja de McTaggart pueden ser rechazadas por la adopción de una metafísica del presentismo.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

A teoría del tiempo (dinámica o tensa del tiempo)
movimiento
absoluto lugar
absoluto espacio
absoluto tiempo absoluto
éter
principio antrópico
flecha del tiempo
asimetría del tiempo
B-teoría del tiempo (teoría del tiempo estática o sin tensión)
retardo del
reloj
constancia de sincronización del reloj velocidad de la luz
dirección del tiempo
eternidad
teoría general de la relatividad
acercamiento geométrico a la gravitación
inercial
contracción de la longitud del marco
transformaciones de
Lorentz relatividad de Lorentzian
paradoja de McTaggart
electrodinámica de Maxwell
experimento de Michelson-Morley
La mecánica de Newton
omnipresencia
velocidad de una sola vía de la luz
definición operacionalista

física de partículas
positivismo
presentismo
presentness de experiencia
espacio relativo
tiempo relativo
relatividad de longitud
relatividad de la simultaneidad
simultaneidad
solipsism
espacio-tiempo
teoría especial de la relatividad
velocidad de la luz
temporal convertirse
tensa
flujo de tiempo de
movimiento uniforme
verificacionismo

PARTE V

ÉTICA



19

ÉTICA, MORALIDAD Y METAÉTICA.

El conocimiento de la teoría ética tiene enormes beneficios prácticos.
Nos puede liberar del prejuicio y del dogmatismo.
Establece los sistemas integrales
desde los cuales orientar nuestros juicios individuales.
Se divide el panorama moral para que podamos resolver los problemas
con el fin de pensar con mayor claridad y confianza sobre los problemas morales.

LOUIS P. POJMAN, DESCUBRIENDO DERECHO E INCORRECTO

No puede haber una completa justificación objetiva, no personal, para actuar moralmente en lugar de no moralmente.

KAI NIELSEN, "¿POR QUÉ DEBO SER MORAL?"
EN LAS LECTURAS DE LA TEORÍA ÉTICA

1. INTRODUCCIÓN

¿Qué es exactamente la moralidad y por qué parece importarnos tanto? ¿Existe realmente una diferencia objetiva entre el bien y el mal, el bien y el mal, la virtud y el vicio? Si es así, ¿cómo podemos saber la diferencia? ¿Alguna forma de relativismo moral es la mejor teoría ética? ¿Existe una teoría ética amplia que sea más consistente con las Escrituras, y si es así, qué es? Estas y muchas otras preguntas surgen cuando uno comienza a pensar profundamente sobre cuestiones éticas. En los siguientes cuatro capítulos, se abordarán muchas de estas preguntas. Esta importante exploración de temas éticos se iniciará en este capítulo al observar una visión general del campo de la ética, al examinar las principales opciones en metaética con respecto al significado de los términos morales y la naturaleza de las proposiciones morales, como *Las personas tienen valor intrínseco* o*Es incorrecto robar* y sondear la pregunta: "¿Por qué debería ser moral?"

2 LA MORALIDAD Y EL CAMPO DE LA ÉTICA

2.1 LA NATURALEZA DE LA MORALIDAD

La ética puede entenderse como el estudio filosófico de la moralidad, que se ocupa de nuestras creencias y juicios con respecto a los motivos, actitudes, carácter y conducta correctos e incorrectos. Cuando un eticista estudia la moralidad, ciertos **conceptos de valor** son el centro de enfoque: "correcto", "incorrecto", "bueno", "malo", "debería", "deber", "virtuoso", "culpable" y así sucesivamente.

Pero hay un problema. La mayoría de estos conceptos de valor tienen un uso moral y moral. Por ejemplo, dada cierta evidencia con respecto a los patrones climáticos, uno "debe" creer que lloverá en las próximas veinticuatro horas. Pero el "deber" aquí es un deber racional, no moral. Uno puede ser irracional por no tener esta creencia, pero uno no sería inmoral. Nuevamente, algunas pinturas son buenas y otras malas, pero estos términos expresan evaluaciones estéticas, no morales. La religión, la ley, las costumbres, la etiqueta, la política y otros campos usan términos de valor. ¿Hay alguna manera de establecer un conjunto de condiciones necesarias y suficientes que puedan usarse para trazar una línea entre los usos morales y no morales de estos términos de valor? Entre otras cosas, tal conjunto de condiciones podría usarse para definir la ética de manera más precisa.

En general, es muy difícil establecer un conjunto hermético de condiciones necesarias y suficientes para casi cualquier cosa. Por ejemplo, sería difícil establecer un conjunto de este tipo para definir el *juego, el deporte, el amor, la historia, la amistad, la justicia* o la *ansiedad.* Pero en cada uno de estos ejemplos, las personas pueden reconocer los casos claros del término en cuestión y los casos claros que no son ejemplos del término. Lo que Mickey Mantle hizo con los New York Yankees es deporte, pero lo que hace un cartero al entregar cartas no lo es.

En epistemología, hay una visión llamada particularismo (ver cap. 4). Según el **particularismo.**, uno no siempre necesita un conjunto de condiciones necesarias y suficientes antes de poder conocer los casos claros de una cosa en cuestión; en cambio, primero reconocemos casos particulares de esa cosa. A modo de aplicación, todos podemos reconocer casos claros de un uso moral y no moral de términos de valor sin tener criterios para tales diferenciaciones. En realidad, comenzamos con casos claros: "Robar está mal" es una declaración moral, y "Comer guisantes con un cuchillo está mal" es una declaración de etiqueta. Luego los usamos para probar formulaciones alternativas de condiciones necesarias y suficientes. Estas condiciones pueden, a su vez, ser útiles para arrojar luz sobre casos límite que son más difíciles. "Es incorrecto conducir en el lado izquierdo de la calle en los Estados Unidos" puede usar "mal" como un término moral, un término legal o ambos. Sin embargo,

Varios filósofos han ofrecido lo siguiente como un conjunto de condiciones necesarias (y / o suficientes) para definir la moralidad:

1. Un juicio es moral solo si se acepta como una guía suprema autoritaria y primordial de la conducta, las actitudes y los motivos.

El punto de este criterio es que la moralidad debe tener la máxima prioridad sobre todo lo demás en nuestras vidas. De esta manera, la moral se contrasta con la mera costumbre, la etiqueta y, quizás, la ley. Este criterio ciertamente captura mucho de lo que queremos decir sobre la moralidad. Sin embargo, algunos argumentarían que es inadecuado como condición necesaria (o suficiente) para la moralidad debido a que es posible tener otros deberes, como los deberes religiosos, que podrían invalidar los meros deberes éticos. Por ejemplo, algunos dirían que la adoración de un ser divino tiene prioridad sobre el deber moral de obedecer al estado o el deber moral de no ofender a los demás. Una réplica a este argumento podría indicar que estos deberes religiosos y morales no se excluyen mutuamente y, en cambio, se encuentran dentro del ámbito de la moralidad. Sin embargo, no está del todo claro que los deberes religiosos estén agotados por su dimensión moral. Así, el argumento no es concluyente. Si bien este criterio puede no ser necesario para abordar todos los casos de moralidad, en una forma debilitada es útil en muchos contextos morales. Los juicios morales son extremadamente

importantes, conllevan una gran autoridad y anulan consideraciones de mera etiqueta, costumbre y ley.

2. Un juicio es moral solo si es un imperativo prescriptivo que recomienda acciones, actitudes y motivos y no simplemente una descripción objetiva sobre acciones, actitudes y motivos.

Este criterio expresa la distinción entre un mero " **descriptivo" descriptivo, fáctico** y un **"deber" prescriptivo y evaluativo.**e identifica la moralidad con esta última. Debe quedar claro que este criterio no es una condición suficiente para la moralidad, ya que hay obligaciones estéticas (la pieza debe reproducirse a este ritmo para la máxima belleza) y las exigencias racionales (a la luz de la evidencia, uno debe creer lo que Smith dijo). Además, hay otros puntos sobre la moralidad además de proporcionar guías de acción prescriptiva para la conducta; por ejemplo, algunas declaraciones morales se usan para elogiar y culpar, otras simplemente para describir lo que es correcto sin necesariamente ordenarle a uno que haga lo que es correcto. Sin embargo, este criterio captura un aspecto importante de los juicios morales. Ellos prescriben nuestros deberes morales en lugar de simplemente describir lo que las personas realmente hacen.

3. Un juicio es moral solo si es **universalizable** , es decir, si se aplica por igual a todas las situaciones relevantes similares.

El punto principal de este criterio es expresar la convicción de que los juicios morales deben aplicarse imparcialmente a las situaciones morales teniendo en cuenta todas las características moralmente relevantes de la situación. Si alguien afirmó que un acto es correcto y un segundo acto es incorrecto, pero esa persona no pudo citar una distinción relevante entre los dos actos, entonces el juicio parecería arbitrario y sin fundamento adecuado. Este criterio apunta a un aspecto importante de la moralidad: los juicios morales no son expresiones arbitrarias de preferencia personal. Son reclamaciones racionalmente justificables que, de ser ciertas, son vinculantes para todos los casos que se ajustan a las condiciones relevantes en las que se basa la reclamación. Si un acto de mentir es incorrecto, entonces en ausencia de características relevantes (por ejemplo, un cierto acto de mentir puede ser la única forma de salvar una vida),

4. Un juicio es moral solo si hace referencia al florecimiento humano apropiado, la dignidad humana, el bienestar de los demás, la prevención de daños y la provisión de beneficios.

Dado que este criterio hace referencia exclusiva a los seres humanos, es claramente inadecuado como condición necesaria para la moralidad. Los animales y el medio ambiente son, sin duda, objetos apropiados de interés moral por derecho propio y no meramente porque tal interés es beneficioso para el florecimiento humano. Pero si se tiene en cuenta esta advertencia, el criterio (4) *es*bueno. Enfoca la atención en el hecho de que gran parte del punto de la moralidad es preservar la dignidad, el bienestar y la riqueza de la vida humana.

En resumen, todos podemos reconocer ejemplos de juicios morales y no morales sin poseer un conjunto de condiciones necesarias y / o suficientes para trazar una línea de demarcación entre ellos. Y aunque tal vez no exista un conjunto de condiciones herméticas, la misma situación se produce cuando intentamos definir otras áreas de nuestra vida intelectual y cultural. Sin embargo, las cuatro características anteriores parecen captar mucho de lo que entendemos por moralidad. En su mayor parte, la moral es sumamente autoritaria, prescriptiva, universalizable y hace referencia a la dignidad humana, el bienestar y el florecimiento.

Hemos visto que la ética es el estudio de la moral. Además, hemos examinado brevemente la naturaleza de la moralidad. Ahora veamos las diversas ramas de la ética como un campo de estudio.

2.2 EL CAMPO DE LA ÉTICA

Al menos cuatro áreas diferentes de estudio se centran en la moralidad. Dos no son normativos en el sentido de que no buscan prescribir lo que debe o no debe hacerse. Por otro lado, las dos áreas de la **ética normativa** buscan ofrecer guías para determinar acciones, actitudes y motivos correctos o incorrectos.

Los dos enfoques no normativos para el estudio de la moralidad son la ética descriptiva y la metaética. **La ética descriptiva** es un estudio fáctico de las actitudes, comportamientos, reglas y motivos morales que se materializan en diversos individuos y culturas. Como tal, la ética descriptiva no es realmente una rama de la ética, sino una visión sociológica, antropológica, histórica o psicológica sobre la ética.

La metaética involucra dos áreas principales de investigación. Primero, la metaética se enfoca en el significado y la referencia de términos éticos cruciales, como *correcto* e *incorrecto, bueno* y *malo, deber* y *no deber, deber* y así sucesivamente. Por ejemplo, la metaética investiga el significado de una afirmación como "El amor es una virtud". El **emotivismo** es una visión en metaética que traduce esta afirmación de la siguiente manera: "¡Hurra! ¡Amor! ”Según los emotivistas, las declaraciones morales no son declaraciones indicativas que pueden ser verdaderas o falsas, sino que son meras expresiones de sentimientos que buscan evocar sentimientos similares en otros. Una segunda visión es el **relativismo metaético.**, que traduce que "el amor es una virtud" significa "el amor es preferido por los de nuestra cultura". Algunos naturalistas éticos consideran que la afirmación es: "el amor es lo que la mayoría de las personas desea" o "los actos de amor tienden a promover la supervivencia" . ”Los no natistas éticos afirman que la declaración atribuye una propiedad no física de segundo orden —la virtud— a una propiedad no física de primer orden — el amor. De esta manera, los no naturalistas éticos tratan "El amor es una virtud" como análogo a "El rojo es un color". Si este último es verdadero, nos compromete a la existencia de dos propiedades: el enrojecimiento y la coloración. Si lo primero es cierto, nos compromete con la existencia de dos propiedades morales: el amor y la virtud.

Lo importante aquí es no estudiar todas las opciones en metaética. Más adelante en el capítulo, se examinarán las opciones más prominentes. Más bien, el punto actual es que la metaética no proporciona principios explícitos para ayudarnos a determinar cuál es el curso de acción correcto o incorrecto a tomar en una situación dada. En cambio, la metaética se centra principalmente en dar un análisis conceptual de los significados de los términos morales y las oraciones morales.

Una segunda área de la investigación metaética es la cuestión de la estructura del razonamiento moral y la justificación. ¿El razonamiento y la justificación son relevantes en la moralidad? Si es así, ¿es la justificación moral lo mismo que la justificación científica o es diferente? Por ejemplo, si uno es un emotivista (las declaraciones morales son meras expresiones de sentimientos), entonces la justificación racional y moral de una declaración moral es imposible, porque uno no da una justificación para una expresión de emoción. Tal expresión no es ni verdadera ni falsa.

Por otro lado, si uno es un naturalista ético (por ejemplo, las declaraciones morales describen lo que la mayoría de las personas, en realidad, desean), entonces la metodología científica sería el modelo apropiado para la justificación moral. Uno puede determinar lo que la mayoría de las personas desean mediante una encuesta científicamente controlada. Nuevamente, si uno no es un ético no naturalista, puede argumentar que el razonamiento moral en última instancia apela a una intuición básica e irreductible de una propiedad moral o proposición moral al justificar posiciones morales. Por ejemplo, parece ser intuitivamente evidente que las personas tienen valor y que la misericordia como tal es una virtud.

Ni la ética descriptiva ni la metaética son el foco central de esta sección del libro, excepto cuando se evaluarán ciertas posiciones morales. Los siguientes capítulos se centran en la ética normativa. **La ética normativa propiamente dicha** busca formular y defender principios morales básicos, reglas, sistemas y virtudes que sirvan de guía para las acciones que deben o no deben tomarse, los motivos que deben o no deben ser aceptados, y qué tipo de personas debemos o no. No deberías buscar ser. El utilitarismo, las teorías éticas deontológicas y la ética de la virtud son ejemplos de teorías éticas normativas. **La ética aplicada** es el área de estudio que centra su

investigación en temas morales específicos, como el aborto, la eutanasia y la pena de muerte, y busca que la ética normativa los afecte.

3 METAÉTICA Y EL SIGNIFICADO DE LAS DECLARACIONES MORALES

En la sección anterior, la metaética se definió como la rama de la filosofía que analiza el significado de ciertos términos morales (correcto, incorrecto, bueno, malo, valioso, etc.). Ciertas declaraciones morales hacen referencia a personas o acciones. Con respecto a las personas, uno podría afirmar la declaración moral "Las personas deben ser tratadas como fines en sí mismas" o "Las personas tienen un valor y una dignidad intrínsecos". Con respecto a las acciones, uno puede afirmar que "El acto de amar a su prójimo es moralmente correcto ”o“ El asesinato es incorrecto ”. En general, muchas declaraciones morales son de esta forma: *X* es correcto (o incorrecto). *X* tiene valor (o no tiene valor).

Se han ofrecido diferentes puntos de vista metaéticos que analizan afirmaciones como estas de manera diferente. Las principales opciones en metaética pueden resumirse como sigue:

I. Teorías no cognitivistas

- A. el emotivismo
- B. Imperativalism / Prescriptivism

II. Teorias cognitivistas

- A. Teorías subjetivistas
  1. El subjetivismo privado.
  2. El relativismo cultural.
- B. Teorías objetivistas
  1. El naturalismo ético.
  2. El no naturalismo ético

3.1 TEORÍAS NO COGNITIVAS

El no cognitivismo niega que las declaraciones morales (por ejemplo, " *X* es correcto") son declaraciones indicativas que pueden ser verdaderas o falsas. Considere la declaración "La manzana es roja". Esta es una declaración indicativa. Afirma un supuesto hecho que tiene implicaciones ontológicas. Afirma que hay una manzana que existe y tiene una propiedad existente, el enrojecimiento, en ella. Así, las declaraciones indicativas tienen implicaciones ontológicas. Además, pueden ser verdaderas o falsas. En este caso, si la manzana realmente es roja, la afirmación es verdadera. Si la manzana fuera verde, sería falsa. Por lo tanto, las declaraciones indicativas son cognitivas en el sentido de que pueden ser verdaderas o falsas, y tienen implicaciones ontológicas porque afirman que se obtiene cierto estado de cosas en el mundo.

Las teorías o declaraciones morales no cognitivistas, sin embargo, niegan que las declaraciones morales sean verdaderas o falsas y que las declaraciones morales tengan implicaciones ontológicas. Los emotivistas sostienen que el significado de las declaraciones morales consiste en la expresión de las emociones: " *X* está bien" realmente significa "¡Hurra por *x* !" Las declaraciones como " *X* está mal" realmente significan "¡Ugh! *x* ! ”Por ejemplo, cuando alguien dice que el asesinato es incorrecto, los emotivistas sostienen que la persona simplemente está expresando el sentimiento“ ¡Ugh! ¡Odio el asesinato!

El imperativalismo / prescriptivismo está de acuerdo con los emotivistas en que las declaraciones morales no son declaraciones indicativas de hecho. Pero no creen que las declaraciones morales sean expresiones de sentimiento. Más bien, sostienen que las declaraciones morales son meramente mandatos morales cuya única función es guiar la acción. " *X* es correcto" es simplemente el comando "Haz *x* !"

Las teorías no cognitivistas de las declaraciones morales no hacen justicia a la naturaleza de la moral. Al menos tres objeciones pueden ser planteadas contra ambas vistas. Primero, los juicios morales pueden ocurrir en ausencia de sentimientos o en ausencia de órdenes, y algunas expresiones de sentimientos o algunas órdenes no son juicios morales. Por ejemplo, uno

puede emitir el juicio "Matar ratas está mal" sin sentir ni mandar nada. Pero si un juicio moral es solo una expresión de un sentimiento o la emisión de una orden, entonces sería imposible tener un juicio moral sin sentir o sin mandar. Los sentimientos y las órdenes pueden ser parte de una teoría general de la moralidad, pero no agotan la naturaleza de la moralidad. De manera similar, alguien puede expresar un sentimiento cuando se pega el dedo del pie sobre una mesa ("¡Ugh! ¡Odio las mesas!"), Pero esta expresión no es un juicio moral. Entonces, los juicios morales pueden ocurrir sin sentimientos o órdenes y viceversa. Por eso no pueden ser idénticos.

En segundo lugar, el emotivismo y el imperativalismo implican que no existe la educación moral (ya que no hay información cognitiva que aprender) y que no existe un desacuerdo moral. Considere dos personas que parecen estar teniendo un desacuerdo moral sobre el aborto. La persona *A* dice "El aborto es correcto", y la persona *B* dice "El aborto es incorrecto". Los emotivistas analizan estas afirmaciones de manera que *A* dice: "¡Hurra! ¡Yo *(A)* amo el aborto! "Y *B* está diciendo," ¡Ugh! Yo *(b)*¡odio el aborto! ”De acuerdo con las traducciones emotivistas (e imperativistas) de las declaraciones, no hay desacuerdo, ya que ninguna de las dos personas afirma lo que podría ser verdadero o falso. Los desacuerdos ocurren cuando una persona afirma que alguna afirmación es cierta y otra afirma que es falsa. De modo que el emotivismo y el imperativismo implican la imposibilidad del desacuerdo moral. Pero cualquier punto de vista que implique una afirmación tan inverosímil como esta es inadecuada como teoría general del significado moral.

Finalmente, algunas declaraciones morales parecen estar en relaciones lógicas con otras declaraciones morales. Por ejemplo, la declaración "Tengo el deber de hacer *x* " parece implicar lógicamente la declaración "Tengo derecho a hacer *x.* "Pero las expresiones emocionales o los meros imperativos no se oponen a otras expresiones emocionales o meros imperativos en las relaciones lógicas. Sólo las declaraciones indicativas pueden estar en relaciones lógicas entre sí. Así que el emotivismo y el imperativalismo no dan cuenta de esta característica de la moralidad.

Un imperativista puede responder a este último argumento de la siguiente manera. Considera este silogismo:

Silogismo A:

1. Todas las promesas se cumplen, por favor.
2. Esta es una promesa.
3. Que esta promesa se cumpla, por favor.

El imperativalist puede argumentar que los imperativos morales se pueden expresar con oraciones como (1) que contienen dos componentes: un componente descriptivo a la izquierda de la coma ("Se mantienen todas las promesas") y un componente imperativo a la derecha de la coma (" Por favor"). El componente descriptivo describe un estado de cosas, en este caso, un mundo en el que se cumplen todas las promesas. Ahora, un mundo posible en el que todas las promesas se mantienen, de hecho, implicaría lógicamente que se mantiene alguna promesa específica. Entonces, en cierto sentido, (1) y (2) implican (3) aunque, estrictamente hablando, ninguna de estas proposiciones es verdadera o falsa. Pero si permitimos que parezca que hay un sentido en el que las dos primeras premisas implican la conclusión, entonces el imperativalist puede argumentar que esto es suficiente para mostrar que los imperativos morales están en relaciones lógicas con otros imperativos morales.

¿Funciona esta réplica imperativalista? La respuesta parece ser no. Tal como se sostiene el argumento, dado que (1) a (3) no son ni verdaderos ni falsos, no está claro que (1) y (2) impliquen lógicamente (3). El único sentido en el que esto podría ser cierto es si uno elimina "por favor" de (1) y (3) para formar lo siguiente:

Silogismo B:

1 ′. Todas las promesas se mantienen.
2 ′. Esto es una promesa.
3 ′. Esta promesa se mantiene.

En este caso, (3 ′) sigue de las premisas. Sin embargo, el silogismo B ya no contiene declaraciones morales porque, desde el punto de vista imperativista, lo que hace que una proposición sea moral es su fuerza imperativa expresada en la palabra *por favor.* Es "por favor" lo que da (1) a (3) su potencial de guía para la acción. Por lo tanto, la única forma en que se puede decir que las proposiciones morales en el silogismo A se mantienen en relaciones lógicas entre sí es si abandonamos su componente moral distintivo para generar el

silogismo B. Ya que B ya no está compuesta de proposiciones morales, esta respuesta falla.

3.2 TEORIAS COGNITIVAS

El cognitivismo sostiene que las declaraciones morales hacen afirmaciones de verdad porque son declaraciones indicativas que transmiten información objetiva descriptiva: la declaración " *x* es correcta" puede ser verdadera o falsa. Sin embargo, las teorías cognitivistas del significado de las declaraciones morales difieren en lo que identifican como el objeto que describen las declaraciones éticas.

3.2.1 TEORÍAS SUBJETIVISTAS

El subjetivismo sostiene que las declaraciones morales transmiten información sobre el hablante de la declaración moral. Según **el subjetivismo privado** , " *x* es correcto" afirma el hecho psicológico de que "me gusta *x.* "Esto difiere del emotivismo. El emotivismo sostiene que las declaraciones morales simplemente expresan sentimientos. El subjetivismo privado, sin embargo, sostiene que las declaraciones morales no expresan sentimientos, sino que describen el estado psicológico del hablante. Una expresión de sentimiento no puede ser falsa. Pero si la persona *A* dice "No me gusta *x* ", esto puede ser falso si *A* realmente le gusta *x* pero no quiere admitirlo. **Relativismo cultural**es la opinión de que afirmaciones como " *x* es correcto" declaran el hecho sociológico de que "Nosotros en nuestra cultura nos gusta *x.* "

El relativismo cultural y el subjetivismo privado son muy parecidos y serán más criticados en los capítulos veinte y veintiuno. Pero por ahora, hay que señalar que pocos filósofos sostienen que estas teorías metaéticas son tratamientos adecuados de la moralidad. La razón principal es que hacen declaraciones morales en declaraciones no morales. La declaración " *x* está bien" parece ser una declaración moral que hace una afirmación normativa sobre el bien y el mal, e implica una declaración sobre lo que uno debe hacer. Pero las traducciones psicológicas y sociológicas de esta declaración, "Me gusta *x* " y "Nosotros en nuestra cultura como *x,*"No hacen ninguna

afirmación normativa de ninguna manera. Ellos afirman lo que a la gente le gusta. Así que no traducen declaraciones morales; los transforman inapropiadamente en declaraciones no morales. Así, el subjetivismo privado y el relativismo cultural no pueden ser entendimientos adecuados del significado moral.

3.2.2 TEORIAS OBJETIVAS

Las teorías objetivistas concuerdan con las teorías subjetivistas del significado moral al sostener que las declaraciones morales afirman afirmaciones verdaderas o falsas de los hechos. Sin embargo, en lugar de centrarse en los oradores de las declaraciones morales, el **objetivismo** sostiene que las declaraciones morales están afirmando hechos sobre los actos de la moral en sí mismos o sobre los objetos que se dice que tienen valor.

La declaración "La manzana es roja" dice algo sobre la manzana. Las declaraciones "Las personas tienen valor" y "El asesinato es incorrecto" dicen algo sobre las personas y los actos de asesinato. Así como "la manzana es roja" afirma que la manzana tiene una propiedad (enrojecimiento), las declaraciones morales afirman que las personas o los actos morales tienen ciertas propiedades. En resumen, las teorías objetivistas sostienen que las declaraciones morales transmiten información sobre personas o actos morales al describir las propiedades de esas personas o actos.

Es aquí donde termina el acuerdo entre los objetivistas. Las dos versiones principales del objetivismo —el naturalismo ético y el no naturalismo ético— discrepan sobre la naturaleza de las propiedades morales que los juicios morales atribuyen a las personas o los actos. El debate entre ellos es sobre el tema del reduccionismo moral (es decir, sobre si las propiedades morales pueden reducirse o identificarse con propiedades no morales). Los naturalistas éticos dicen que tal reducción es correcta, y los no naturales no éticos dicen que las propiedades morales son únicas y no pueden reducirse a propiedades no morales.

El naturalismo ético es una visión reduccionista que sostiene que los términos éticos *(bondad, valor* y *derecho)* pueden definirse o reducirse a

propiedades científicas, naturales, que son de naturaleza biológica, psicológica, sociológica o física. Por ejemplo, según el naturalismo ético, el término *correcto* en “ *X*es correcto "significa uno de los siguientes:" Lo que está aprobado por la mayoría de las personas "; "Lo que la mayoría de la gente desea"; “Lo que aprueba un observador imparcial e ideal”; “Lo que maximiza el deseo o interés”; "Lo que promueve la supervivencia humana". El punto importante aquí es que estos términos morales y propiedades morales no son irreductiblemente de naturaleza moral. Las propiedades morales (por ejemplo, valor, bondad o rectitud) resultan ser propiedades que son biológicas o psicológicas.

Además, según el naturalismo ético, estas propiedades pueden medirse por la ciencia dándoles definiciones operativas. Considere un ejemplo. Supongamos que " *X* es correcto" significa " *X*es lo que la mayoría de la gente desea ", y uno continúa argumentando que la presencia del placer y la ausencia de dolor es lo que la mayoría de la gente desea. Un científico podría medir la presencia de placer y la ausencia de dolor definiendo dicho estado en términos fisiológicos: la presencia de cierto ritmo cardíaco, la ausencia de ciertos impulsos en el sistema nervioso, la ligera coloración de la piel. "Rectitud" significa lo que desea la mayoría de las personas; Lo que desea la mayoría de las personas es la presencia de placer y la ausencia de dolor; y el placer y el dolor pueden definirse por ciertos rasgos físicos del cuerpo. Así, la propiedad moral de la rectitud se ha reducido a una propiedad natural que se puede medir.

Se pueden plantear dos objeciones principales contra el naturalismo ético, ambas basadas en su **reduccionismo moral** . Primero, confunde un *es* con un *deber* reduciendo el segundo al primero. Las propiedades morales son propiedades normativas. Llevan con ellos un "deber" moral. Si algún acto tiene la propiedad de la rectitud, entonces uno debe hacer ese acto. Pero las propiedades naturales como las que figuran en la lista no tienen carácter normativo. Ellos simplemente son. En segundo lugar, cada intento de reducción de una propiedad moral a una natural ha fracasado porque hay casos en que un acto es correcto, incluso si no tiene la propiedad natural, y un acto puede tener la propiedad natural y no ser correcto. Por ejemplo, supongamos que uno reduce la propiedad moral de lo correcto en " *X* es correcto" a "*X* es lo que aprueba la mayoría de las personas ”. Esta reducción es inadecuada. Por un lado, la mayoría puede estar equivocada. Lo que la

mayoría de la gente aprueba puede ser moralmente incorrecto. Si la mayoría de las personas aprobaran la tortura de bebés, entonces de acuerdo con esta versión de naturalismo ético, este acto sería correcto. Pero a pesar de que fue aprobado por la mayoría de la gente, todavía estaría mal. Por otro lado, algunos actos pueden ser correctos, incluso si no están aprobados (o incluso pensados, en realidad) por la mayoría de las personas.

El no naturalismo ético es el único punto de vista que hemos considerado que sostiene que los hechos y propiedades morales irreductibles realmente existen como parte del mobiliario del universo. Además de las propiedades naturales (enrojecimiento, etc.), hay propiedades morales (rectitud, bondad, valor), que las personas y los actos tienen y que las declaraciones morales atribuyen a las personas y los actos. " *X* está en lo cierto", le atribuye a *X* una propiedad moral irreducible e irrepetible .al igual que "La manzana es roja", atribuye el enrojecimiento de la propiedad natural a la manzana. La mayoría de los teístas cristianos han defendido alguna forma de no naturalismo ético ya que sostienen que el mismo Dios tiene ciertas propiedades de valor moralmente relevantes (bondad, santidad, etc.), que las personas hechas a su imagen tienen valor y dignidad (como él lo hace) y que algunos actos Tener la propiedad de la rectitud moral.

Los críticos del no naturalismo a menudo usan lo que JL Mackie ha llamado el argumento de la perversidad, que tiene un componente tanto metafísico como epistemológico. Mackie argumenta:

> Si hubiera valores objetivos, entonces serían entidades o cualidades o relaciones de un tipo muy extraño, completamente diferentes de cualquier otra cosa en el universo. Correspondientemente, si fuéramos conscientes de ellos, tendría que ser por alguna facultad especial de percepción moral o intuición, completamente diferente de nuestras formas ordinarias de conocer todo lo demás.[104]

Mackie está discutiendo, afirmando que podría ser una palabra mejor, ya que esto no es un gran argumento en su forma actual, que los valores morales son tan extraños que su existencia sería extraña y nuestra capacidad de conocerlos sería extraña. Pero ¿por qué debería alguien estar de acuerdo con Mackie sobre esto? Si la moral existe, ¿por qué alguien esperaría que fuera como otro tipo de cosas? Mackie parece estar fallando en los valores morales

por no comportarse como objetos físicos. Pero este es un ejemplo absurdo de encontrar fallas. Si los valores morales no son objetos físicos, ¿por qué las personas esperan que sean como objetos físicos? Si Mackie tiene razón en su opinión, entonces una gran cantidad de entidades —números, personas, leyes de la lógica, universales, conjuntos y cualquier otra entidad no física— se apodera de los tableros porque son "queer".

La objeción de Mackie es una mera afirmación de sesgo a favor del naturalismo. Parece razonable decir que si una versión fisicista del naturalismo filosófico es verdadera, entonces no existen valores morales objetivos. Pero a menudo es el caso en la filosofía que el *modus ponens de* una persona es el *modus tollens de* otra persona . Mackie afirmaría el antecedente y negaría la objetividad de los valores morales. Sin embargo, un oponente negaría la consecuencia y, por lo tanto, negaría que una versión fisicista del naturalismo filosófico sea verdadera. En el capítulo veinticuatro revisaremos esta dialéctica y veremos que la objetividad de los valores morales proporciona una base para creer en la existencia de Dios.

En resumen, estas son las principales opciones en metaética. Además del análisis de los términos y las afirmaciones morales, otro tema importante en la metaética es el problema de justificar el propio punto de vista moral.

4 ¿POR QUÉ DEBO SER MORAL?

Una filosofía de vida madura debe incluir una respuesta a la pregunta de por qué uno debe ser moral. Pero la pregunta "¿Por qué debería ser moral?" Necesita aclaración. Tres puntos deberían ayudar a aclarar la pregunta.

Primero, uno puede distinguir actos morales específicos (un acto de bondad, un acto de auto sacrificio) de lo que los filósofos llaman el punto de vista moral. La pregunta "¿Por qué debería ser moral?" Realmente se pregunta: "¿Por qué debería adoptar el punto de vista moral?" Por lo tanto, es importante comprender cuál es el punto de vista moral. Si se adopta el **punto de vista moral.**, luego uno hace lo siguiente: uno se suscribe a juicios normativos sobre acciones, cosas (personas, el medio ambiente) y motivos; uno está dispuesto a universalizar sus juicios; uno busca formar sus puntos de vista morales de manera libre, imparcial e iluminada; Uno busca promover el bien. En otras palabras, si uno adopta el punto de vista moral, se somete y busca promover los dictados de la moralidad normativa y universalizable de manera madura, imparcial e imparcial. Uno abraza los dictados de la moralidad y busca vivir a la luz del punto de vista moral. Tal punto de vista gobierna la vida y las prioridades de uno. Así entendida, la pregunta "¿Por qué debería ser moral?" Se convierte en la pregunta "¿Por qué debería adoptar el punto de vista moral como una fuerza guía en mi vida?"

Segundo, uno puede distinguir entre motivos y razones para adoptar el punto de vista moral. Respecto al primero, la pregunta se pregunta qué motiva a uno a adoptar el punto de vista moral. Los motivos no necesitan ser factores racionales. Por ejemplo, se podría decir que se sintió motivado a adoptar el punto de vista moral porque le dio la aprobación de sus padres y de la sociedad o simplemente debido a un cierto impulso o sentimiento de hacerlo. Con respecto a las razones, la pregunta pregunta qué justificación racional puede darse para adoptar el punto de vista moral. La pregunta generalmente se enmarca en términos de razones, pero tanto las razones como

los motivos son relevantes para una discusión completa de por qué uno adopta el punto de vista moral.

En tercer lugar, no está claro qué tipo de justificación está buscando la pregunta. ¿Qué tipo de "debería" está involucrado en "¿Por qué debería ser moral?" Si se trata de un **"debería" moral,**entonces la pregunta es pedir una justificación moral para adoptar el punto de vista moral. Si se utiliza un "debería" moral en la pregunta, entonces algunos filósofos piensan que la pregunta implica una autocontradicción sin sentido. Pues uno está pidiendo una razón moral para aceptar razones morales. En otras palabras, si uno está usando un "debería" moral en la pregunta, entonces ya está razonando desde *dentro*El punto de vista moral, ya que uno ya está dispuesto a reconocer una respuesta moral a una pregunta moral. Pero si uno ya ha adoptado el punto de vista moral, entonces no tiene mucho sentido pedir una razón moral para hacerlo. Sobre la única respuesta que se podría dar a la pregunta sería que es moralmente correcto adoptar el punto de vista moral. Pero si uno está dispuesto a adoptar el punto de vista moral porque tal acto es moralmente correcto, entonces ya ha adoptado el punto de vista moral sin saberlo. Entonces, la pregunta "¿Por qué debería ser moral?" No está usando realmente un sentido moral de "debería", y si lo es, la única respuesta es que tal acto es simplemente lo que es moralmente correcto.

Pero hay una noción diferente de "debería" que se adapta mejor como parte de la pregunta. Este es un **"debería" racional.** Según este sentido de "debería", uno no está haciendo la pregunta "¿Por qué debería ser moral?" Desde el punto de vista moral, sino desde fuera del punto de vista moral. En otras palabras, uno se hace la pregunta "¿Qué justificación racional puede darme sobre por qué sería razonable para mí adoptar el punto de vista moral en lugar de otro punto de vista, por ejemplo, un punto egoísta de interés propio? ¿Desde qué punto de vista gobierno mi vida para mi propio interés sin tener en cuenta el punto de vista moral en absoluto? "Mientras uno busca formular un **plan de vida racional.**para uno mismo, un enfoque razonable y bien pensado de la forma en que uno vivirá su vida para ser una persona racional, ¿por qué el punto de vista moral debe ser parte de ese plan de vida racional? En resumen, la pregunta "¿Por qué debería ser moral?" Está preguntando por los motivos, pero más importante, las razones por las que alguien debería adoptar el punto de vista moral como parte de un plan racional de vida.

Parte de la evaluación racional de una teoría ética o, más generalmente, de una cosmovisión completa es la evaluación de la respuesta que la teoría o cosmovisión proporciona a la pregunta "¿Por qué debería ser moral?" Se han dado diferentes respuestas a la pregunta, pero Las dos más destacadas han sido las respuestas egoístas y teístas. A grandes rasgos, la respuesta egoísta dice que uno debe ser moral, en el caso de que lo mejor sea hacerlo. De una forma u otra, las respuestas teístas incorporan referencia a la existencia de Dios. Por ejemplo, uno debe ser moral porque la ley moral es verdadera y está constituida por mandatos no arbitrarios de un Dios bueno, justo, sabio y amoroso, o porque la ley moral se basa en la forma en que fuimos diseñados por un Dios para funcionar. correctamente. El egoísmo ético se examinará en el capítulo diecinueve y la relación de Dios con la obligación moral se analizará en el capítulo veintisiete. La pregunta "¿Por qué debería ser moral?" Debe tenerse en cuenta al reflexionar sobre esas discusiones.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

La ética puede entenderse como el estudio filosófico de la moralidad, pero debido a que los conceptos de valor como “deberían” tienen un uso moral y moral, es necesario aclarar la naturaleza de la moralidad. Se han ofrecido ciertas condiciones para caracterizar un juicio como moral: debe aceptarse como una guía sumamente autorizada para la conducta, las actitudes y los motivos; debe ser un imperativo prescriptivo; debe ser universalizable; y debe hacer referencia a cosas tales como el florecimiento humano adecuado, la dignidad humana, etc.

Hay al menos cuatro áreas de estudio diferentes que se centran en la moralidad. Dos no son normativas: la ética descriptiva y la metaética. Dos son normativas: la ética normativa propia y la ética aplicada.

Se analizaron diversas teorías metaéticas no cognitivistas y cognitivistas. Los primeros niegan que las declaraciones morales sean verdaderas o falsas. El emotivismo y el imperativalismo / prescriptivismo son las versiones principales del no cognitivismo. Las teorías cognitivistas representan afirmaciones morales como indicativas. Las teorías cognitivistas subjetivas (subjetivismo privado y relativismo cultural) implican que las declaraciones morales transmiten información sobre el hablante de la declaración moral. Las teorías objetivistas implican que las declaraciones morales transmiten información sobre los actos morales en sí mismos o sobre los objetos (por ejemplo, personas humanas), que se dice que tienen valor. Los naturalistas éticos afirman que las propiedades morales pueden reducirse a propiedades no morales, y los no éticos no están de acuerdo con esta afirmación.

Cuando se entiende correctamente, la pregunta "¿Por qué debería ser moral?" Equivale a la pregunta "¿Qué justificación racional se me puede dar acerca de por qué sería razonable para mí adoptar el punto de vista moral en lugar de algún otro punto de vista? , digamos, un punto de vista egoísta e

egoísta donde gobierno mi vida por mis mejores intereses sin tener en cuenta el punto de vista moral en absoluto?

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

ética aplicada
cognitivismo
relativismo cultural,
la ética descriptiva
descriptivos, de hecho “es”
emotivismo
naturalismo ético
nonnaturalism ética
ética
imperativalism / prescriptivismo
metaético relativismo
metaética (dos áreas de investigación)
del punto de vista moral
reduccionismo moral
“debería” morales
cognitivismo
ética normativa
ética normativa adecuada
objetivismo
particularismo
prescriptivos , evaluativo "debería"
subjetivismo privado
racional "debería"
plan de vida racional
subjetivismo
universalizable
conceptos de valor

20

RELATIVISMO ÉTICO Y ABSOLUTISMO

El hombre es la medida de todas las cosas: de las cosas que son, que son; De las cosas que no son, que no son.

PROTAGORAS SOBRE LA VERDAD

[Protágoras] estaba diciendo, en otras palabras, que la impresión privada de cada individuo es absolutamente cierta. Pero si se adopta esa posición, entonces se sigue que lo mismo es y no lo es, que es bueno y malo, y de manera similar para otras contradicciones; porque, después de todo, una cosa dada parecerá hermosa para un grupo de personas y fea para otro, y según la teoría en cuestión, cada una de las apariencias en conflicto será "la medida".

ARISTOTLE METAFÍSICA 1062[B] 13

1. INTRODUCCIÓN

Cuando una persona aborda temas específicos de ética aplicada, como el aborto, la pena de muerte o la eutanasia, aporta un conjunto de creencias de fondo sobre temas éticos generales. Esta es la forma en que debería ser. En cualquier campo de estudio, los debates específicos se discuten en el marco de teorías amplias que son relevantes para esos debates. Por ejemplo, si dos historiadores van a discutir las causas del declive del Imperio Romano, utilizarán argumentos arraigados en teorías más amplias sobre la historia, las civilizaciones, etc. ¿Los historiadores crean hechos o los descubren? ¿Tenemos buenos registros sobre la antigua Roma? ¿Cómo se determina para una civilización la importancia relativa de los factores económicos en comparación con otros factores? Y así.

De manera similar, cuando intentamos analizar problemas éticos específicos, ciertos temas amplios son importantes. ¿Cuál es la diferencia entre un juicio fáctico (por ejemplo, las personas desaprueban el asesinato) y un juicio de valor (por ejemplo, las personas deben desaprobar el asesinato). ¿Son todos los valores relativos, o son algunos absolutos? ¿Qué significa decir que algún valor moral es un absoluto? El debate entre el relativismo moral y el absolutismo es de importancia central para el razonamiento ético, y este debate es especialmente urgente en la cultura contemporánea. Louis Pojman observa,

> Los esquimales permiten que sus ancianos mueran de hambre, mientras que creemos que esta práctica es moralmente incorrecta. Los espartanos de la antigua Grecia creían, y los dobu de Nueva Guinea creen hoy, que el robo es moralmente correcto, pero creemos que está mal. Los nuer de África oriental arrojan bebés deformes al hipopótamo, pero aborrecemos el infanticidio. Ruth Benedict describe una tribu en Melanesia que ve la cooperación y la amabilidad como vicios, y Colin Turnbull había documentado que los Ik en el norte de Uganda no tienen ningún sentido del deber hacia sus hijos o

> padres. Algunas sociedades hacen que sea un deber para los niños matar (a veces estrangular) a sus padres ancianos. Los esquimales a veces abandonan a sus ancianos a medida que avanzan a nuevos lugares. Las prácticas sexuales varían con el tiempo y el clima. Algunas culturas permiten el comportamiento homosexual, mientras que otras lo condenan. Algunas culturas practican el canibalismo, mientras que nosotros lo detestamos. El relativismo cultural está bien documentado, y la costumbre parece "rey de todos".[105]

En este capítulo, haremos dos cosas: establecer y evaluar diferentes tesis que se hayan asociado con el relativismo ético, y establecer y evaluar diferentes formas de absolutismo ético.

2 RELATIVISMO ETICO

En esta sección, aclararemos y evaluaremos seis tesis diferentes que, de una forma u otra, se han asociado con el relativismo. Pero primero, veamos brevemente una importante distinción filosófica entre hechos y valores.

2.1 HECHOS Y VALORES

Considere dos culturas, *A* y *B* . En la cultura *A,* se considera que es un deber moral beneficiar a una persona mayor al quitarle la vida cuando envejece. En la cultura *B* , tal acto está moralmente prohibido. ¿Las culturas *A* y *B* difieren sobre los valores que abrazan? Tal vez no. Ambos pueden estar de acuerdo con la verdad de la proposición moral . *No asesinen a un ser humano inocente.* Sin embargo, debido a una diferencia en las creencias objetivas, la cultura *A* (en contraste con la cultura *B*) puede no considerar tomar la vida de un padre anciano como un asesinato. Supongamos cultura *A*cree que uno debe llevar su cuerpo a la otra vida y buscar comida para siempre. En tal caso, la felicidad y la seguridad de uno en la otra vida dependerían de la condición de su cuerpo en el momento de la muerte, y tomar la vida de una persona mayor no sería un asesinato, sino un ejemplo de la toma de vida moralmente justificable. O eso es lo que afirman los miembros de *A.* En la cultura *B,* no existen tales creencias sobre la vida después de la muerte, y por lo tanto, tomar la vida de una persona mayor es un acto de asesinato. Las culturas *A* y *B* están de acuerdo con los valores morales (asesinar a un ser humano inocente es incorrecto), pero difieren en sus creencias objetivas acerca de cómo es el mundo.

En general, un **hecho** o creencia objetiva implica una **descripción** de cómo es el mundo *:* empíricamente, metafísicamente, religiosamente. Algunas descripciones no tienen nada que ver con la moralidad, como por ejemplo, "La lámpara está sobre el escritorio". Si una declaración descriptiva involucra la moralidad, entonces es una declaración *sobre la* moralidad; por ejemplo, "la mayoría de las personas en Estados Unidos piensan que el racismo es incorrecto". En contraste, una creencia de **valor** o valor implica la adhesión a alguna proposición moral que *prescribe* lo que *debería* ser moralmente . Una declaración de "deber" hace una **receta** . Moral, declaraciones prescriptivas son declaraciones *de* moralidad, por ejemplo, "el racismo es malo" o "el racismo es moralmente permisible". Estas diferencias se resumen en la tabla 20.1.

Tabla 20.1. Distinciones entre hechos y valores.

fact	is	description	statement *about* morality
value	ought	prescription	statement *of* morality

Si bien la distinción entre hechos y valores es bastante clara, sin embargo, esta distinción se ha utilizado de dos maneras muy diferentes. Algunos han usado *hechos* para defender cualquier estado de cosas que sea real y parte del mundo independiente de la mente. Para ellos, los valores no son hechos y, por lo tanto, no son objetivamente reales en el mundo independiente de la mente. Los valores resultan ser subjetivos de una manera u otra. Por ejemplo, decir que la amistad tiene valor, simplemente dice que valoro subjetivamente la amistad. Una segunda forma más adecuada de ver la distinción entre hechos y valores es la siguiente. Primero, los valores son entidades reales en el mundo. Por ejemplo, decir que los humanos tienen un valor intrínseco es decir que tienen la propiedad del valor intrínseco y esto es cierto para ellos, independientemente de lo que la gente crea que es. En segundo lugar, hay **hechos de valor** -las descripciones de lo que debería ser y **no-valor** o " **meros** " **hechos**—Descripciones de lo que simplemente es— ya que ambos tipos de hechos son reales. Desde este punto de vista, la distinción entre hechos y valores es la distinción entre hechos de valor y "meros" hechos. Por lo tanto, la importancia de la distinción equivale a la idea de que solo porque algo *es* el caso, no sigue automáticamente que *debería* ser así. Estamos utilizando la distinción en el segundo sentido y usaremos el *hecho* para un valor sin valor o "mero".

Las diferencias en las creencias objetivas pueden jugar un papel decisivo en los desacuerdos éticos. Por ejemplo, cuando un testigo de Jehová rechaza una transfusión de sangre y muere, ¿esto implica que él o ella acepta la pertinencia moral del suicidio? De ningún modo. Los testigos de Jehová pueden estar de acuerdo con otros en que el suicidio está moralmente prohibido. Pero debido a que creen que Dios no está de acuerdo con comer sangre y las transfusiones son ejemplos de comer sangre, estas creencias objetivas religiosas los llevan a la siguiente posición: un acto de rechazar una

transfusión de sangre no es un acto de suicidio sino un acto de sacrificar la vida. por Dios.

La distinción entre hechos y valores puede darnos una idea de **tres fuentes diferentes de desacuerdos morales** , que pueden ilustrarse con la controversia sobre el aborto. Primero, una disputa moral puede ser sobre una diferencia objetiva. Por ejemplo, los debates sobre el aborto a veces implican debates sobre si el feto es una persona o un ser humano. Tal debate es un debate fáctico, no principalmente moral, aunque, por supuesto, tiene serias implicaciones morales. Ambas partes en el debate pueden estar de acuerdo en que el asesinato o el homicidio son incorrectos, pero difieren acerca de si el aborto es asesinato o homicidio involuntario porque tienen diferentes creencias objetivas sobre el estado del feto.

Las siguientes dos fuentes de desacuerdos morales involucran diferencias de valor. Para empezar, una diferencia de valor puede ocurrir cuando una parte afirma y la otra parte niega una proposición moral, como la proposición de que es incorrecto matar intencionalmente a un ser humano inocente. Por otro lado, una diferencia de valor puede ocurrir cuando ambas partes aceptan dos o más principios morales, pero pesan sus fortalezas relativas de manera diferente. Por ejemplo, ambos lados del debate sobre el aborto podrían abarcar el derecho a la vida y el derecho a elegir, pero ambos lados los pesan de manera diferente. Los defensores pro-vida podrían sostener que el derecho a la vida tiene prioridad sobre el derecho a elegir, y los defensores pro-elección podrían revertir este orden. En general, entonces, hay tres fuentes importantes de desacuerdo moral.

Hemos visto que las disputas éticas implican desacuerdos sobre hechos y valores, y uno debe tratar de entender con precisión qué se está debatiendo en una disputa ética en particular. La distinción entre hechos y valores también es útil para comprender seis tesis diferentes a menudo asociadas con el relativismo ético.

2.2 SEIS TESIS ASOCIADAS AL RELATIVISMO ÉTICO

2.2.1 RELATIVISMO CULTURAL O DESCRIPTIVO

Primero, hay **relativismo cultural** o **descriptivo** . Esta es la tesis descriptiva y objetiva, a menudo expresada por antropólogos, sociólogos e historiadores, que las sociedades tienen, de hecho, opiniones dispares sobre juicios éticos básicos. Un **desacuerdo ético básico.**es uno que permanece cuando se acuerdan todas las cuestiones fácticas y cuando dos culturas significan lo mismo por los mismos conceptos éticos como "correcto" o "incorrecto", pero no están de acuerdo en cuanto a qué actos son correctos e incorrectos. Así, un desacuerdo ético básico será una diferencia de valor. El relativismo cultural, entonces, equivale a la tesis de que lo que se considera correcto e incorrecto o la forma en que se sopesan los principios morales entre sí varía de una cultura a otra. Hay una versión individual de esta tesis: lo correcto y lo incorrecto varía de persona a persona, pero nos centraremos aquí solo en la versión cultural.

Se deben tener en cuenta dos cosas al evaluar el relativismo cultural. En primer lugar, no es una tesis moral en absoluto. No es una declaración prescriptiva de moralidad, sino una declaración descriptiva y objetiva sobre la moralidad. Como tal, no conlleva ninguna tesis moral sustantiva. En particular, del relativismo cultural no se sigue que no haya absolutos morales que sean verdaderos para todas las personas, ni tampoco se puede decir que estos absolutos no se puedan conocer. Las diferentes culturas difieren sobre la forma de la Tierra, pero esto no implica que nadie tenga razón sobre la forma de la Tierra o que nadie sea racional al creer la opinión que tiene sobre la forma de la Tierra. La misma línea de razonamiento se aplica al relativismo cultural.

Alguien podría responder que a veces el hecho de que las personas no puedan ponerse de acuerdo sobre algo demuestra que no hay un hecho real del asunto en cuestión, es decir, que nadie está en lo correcto y nadie está

equivocado. Por otro lado, de la simple existencia de desacuerdos no resueltos sobre algo, todavía no se sigue que nadie tenga razón. Esta conclusión adicional debe ser defendida, no meramente afirmada. Además, si se puede defender los verdaderos valores morales (ver más abajo), entonces la presencia de desacuerdos en los puntos de vista morales muestra algo más que el valor de verdad relativo de las declaraciones morales, por ejemplo, que las personas a menudo forman sus puntos de vista morales para la autoestima. Sirviendo, razones pecaminosas. Finalmente, las diferencias éticas pueden no estar tan extendidas como muchas personas piensan. Esto conduce a una segunda observación.

El relativismo cultural puede incluso ser una tesis fáctica débil. Cuando se da la debida consideración a la aclaración de los hechos, muchas diferencias morales aparentes resultan ser meramente fácticas, no morales. Esto apoya la afirmación de que las culturas muestran un acuerdo generalizado con respecto a los valores básicos; Por ejemplo, ninguna cultura ha valorado la cobardía en la batalla. Así que puede ser que muchas diferencias culturales resulten ser diferencias fácticas. La doctrina cristiana de la revelación general y la idea de **la ley moral natural.**—La noción de que existen principios morales verdaderos y universalmente vinculantes que todas las personas pueden conocer y que están arraigados en la creación y la forma en que se hacen las cosas, nos lleva a sospechar al menos algún acuerdo generalizado sobre los valores morales. Por otro lado, parece que existen disputas genuinas entre culturas sobre juicios éticos básicos. Y la doctrina bíblica del pecado original debería llevarnos a sospechar que las culturas pueden volverse moralmente retorcidas y repugnantes según el grado en que esa cultura viva y piense a la luz de la revelación general o especial.

2.2.2 RELATIVISMO NORMATIVO O ÉTICO

Una segunda tesis ética se llama **relativismo normativo** o **relativismo ético** . Esta tesis moral sustantiva sostiene que todos deben actuar de acuerdo con el código de la propia sociedad del agente. Lo que es correcto para una sociedad no es necesariamente correcto para otra sociedad. Por ejemplo, la sociedad *A* puede tener en su código "El adulterio es moralmente permisible",

y la sociedad *B* puede tener "El adulterio está moralmente prohibido". *A* y *B* significan lo mismo por "adulterio", "moralmente permisible" y "moralmente prohibido". ”Y, por lo tanto, estas sociedades realmente difieren sobre la justicia del adulterio.

Dicho de otra manera, el relativismo normativo implica que las proposiciones morales no son simplemente verdaderas o falsas. Más bien, los valores de verdad de los principios morales en sí mismos son relativos a las creencias de una cultura dada. Por ejemplo, "El asesinato está equivocado" no es verdadero y simple; es "cierto para la cultura *A* " *,* pero, tal vez, "falso para la cultura *B*". El punto aquí no es solo que haya una cierta relatividad en la *aplicación* de los principios morales. Por ejemplo, dos culturas podrían sostener que "Uno debe mantener la fidelidad sexual en el matrimonio", pero aplicar esto de manera diferente debido a las diferencias fácticas sobre lo que cuenta como matrimonio (por ejemplo, una esposa o varias esposas). La diversidad de hechos puede llevar a diferencias en la forma en que se aplica una regla moral.

El relativismo normativo va más allá de este tipo de diversidad y afirma que los valores de verdad de los principios morales en sí mismos son relativos a una cultura dada, por ejemplo, si uno debe mantener o no la fidelidad sexual en sí mismo podría ser verdadero en relación con una cultura y falso en relación con otra cultura. . Al igual que con el relativismo cultural, existe una diferencia entre las versiones individuales y culturales. El relativismo normativo individual (también llamado **subjetivismo**) dice que la verdad de las reglas morales es relativa a las creencias de cada individuo; El relativismo normativo cultural (también llamado **convencionalismo**) hace que la verdad moral sea relativa a culturas o sociedades enteras.

La mayoría de los filósofos y teólogos morales no abrazan el relativismo normativo debido a la seriedad de las críticas formuladas en su contra. Primero, es difícil definir qué es una sociedad o especificar en un caso determinado qué es la sociedad relevante. Considere las sociedades *A* y *B* anteriores. Si un hombre de *A* tiene relaciones sexuales con una mujer de *B* en un hotel en una tercera sociedad *C* con una visión diferente de *A* o *B,*¿Cuál es la sociedad relevante para determinar si el acto fue correcto o incorrecto? En segundo lugar, una objeción relacionada es el hecho de que a menudo somos miembros de varias sociedades diferentes que pueden tener

diferentes valores morales: nuestra familia nuclear o extendida; nuestro barrio, escuela, iglesia o clubes sociales; nuestro lugar de trabajo; Nuestro pueblo, estado, país y comunidad internacional. ¿Qué sociedad es la relevante? ¿Qué pasa si soy simultáneamente miembro de dos sociedades y una permite pero la otra prohíbe una determinada acción moral? ¿Qué hago en este caso?

En tercer lugar, el relativismo normativo sufre un problema conocido como el dilema del reformador. Si el relativismo normativo es verdadero, entonces es lógicamente imposible que una sociedad tenga un reformador moral virtuoso como Jesucristo, Gandhi o Martin Luther King Jr. ¿Por qué? Los reformadores morales son miembros de una sociedad que está fuera del código de esa sociedad y declara la necesidad de reforma y cambio en ese código. Sin embargo, si un acto es correcto si y solo si es acorde con el código de una sociedad dada, entonces el reformador moral es por definición una persona inmoral, ya que sus puntos de vista están en desacuerdo con los de su sociedad. Los reformadores morales siempre deben estar equivocados porque van en contra del código de su sociedad. Pero cualquier visión que implique que los reformadores morales son imposibles es defectuosa.

Dicho de otra manera, el relativismo normativo implica que ni las culturas (si se tiene en cuenta el convencionalismo) ni los individuos (si se tiene en cuenta el subjetivismo) pueden mejorar su código moral. Lo único que pueden hacer es cambiarlo. ¿Por qué? Considere cualquier cambio en un código de creer que, por ejemplo, el racismo es correcto, el racismo es incorrecto. ¿Cómo deberíamos evaluar este cambio? Todo lo que el relativismo normativo puede decir es que, desde la perspectiva del código anterior, el nuevo principio es incorrecto y desde la perspectiva del nuevo código, el antiguo principio es incorrecto. En resumen, simplemente ha habido un cambio de perspectiva. No se le puede dar ningún sentido a la idea de que un nuevo código refleja una mejora en un código antiguo porque esta idea requiere un punto de ventaja fuera y sobre el código de la sociedad (o individuo) desde el cual emitir ese juicio.

Algunos relativistas responden a esto afirmando que los reformadores morales están permitidos desde su punto de vista porque todos los reformadores morales lo hacen para hacer explícito lo que ya estaba implícito pero que se pasó por alto en el código de la sociedad. Por lo tanto, si una sociedad ya tiene un principio de que las personas deben ser tratadas por

igual, entonces esto implícitamente contiene una prohibición contra el racismo, aunque no esté explícitamente señalado. El reformador moral simplemente hace esto explícito llamando a las personas a pensar más cuidadosamente sobre su código. Desafortunadamente, esta afirmación es simplemente falsa. Muchos reformadores morales, de hecho, llaman a la gente a alterar sus códigos. No se limitan a aclarar lo que ya estaba contenido en los códigos preexistentes.

Otros relativistas afirman que pueden permitir la existencia de reformadores morales reconociendo que las sociedades pueden contener, implícita o explícitamente, un principio en su código que dice "Siga los consejos de los reformadores morales". Pero, nuevamente, esta respuesta no funciona. Por un lado, ¿qué significa llamar “morales” a estos reformadores si no mantienen el resto del código de su sociedad? Si, por otro lado, el reformador mantiene y cree en el resto del código de su sociedad, ¿cómo podría un cambio en ese código contar como una mejora moral? Un reformador podría tener el *poder* de generar cambios, pero ¿cómo podría tener la *autoridad* moral? para hacerlo? ¿Y por qué llamar al cambio una mejora moral? Segundo, los reformadores morales pueden existir sin que tal principio esté en el código de una sociedad, por lo que la presencia o ausencia de tal principio es irrelevante. Tercero, ¿qué sucede si hay dos o más reformadores morales con agendas mutuamente excluyentes que operan al mismo tiempo? ¿A cuál seguimos? Finalmente, la presencia de tal principio en el código de una sociedad pondría en peligro a todos los demás principios morales, ya que serían principios temporales sujetos a los caprichos del próximo reformador moral. De hecho, antes de que alguien pudiera seguir honestamente un principio en el código de su sociedad, tendrían que hacer un esfuerzo de buena fe para asegurarse de que un reformador moral no hubiera cambiado esa parte del código ese día.

Cuarto, algunos actos son incorrectos independientemente de las convenciones sociales. Los defensores de esta crítica generalmente adoptan el punto de vista del particularismo epistemológico (véase el capítulo 4) y afirman que todas las personas pueden saber que algunas cosas están mal, como torturar a los bebés por diversión, robar como tales, la codicia como tal, sin necesidad de criterios previos para saberlo. cómo es que ellos, de hecho, saben tales cosas. Por lo tanto, un acto (por ejemplo, torturar bebés por diversión) puede ser incorrecto incluso si la sociedad dice que es correcto, y

un acto puede ser correcto incluso si la sociedad dice que es incorrecto. De hecho, un acto puede ser correcto o incorrecto, incluso si la sociedad no dice nada acerca de ese acto.

En quinto lugar, es difícil ver cómo una sociedad podría justificarse para culpar moralmente a otra sociedad en ciertos casos. De acuerdo con el relativismo normativo, uno debe actuar de acuerdo con el código de su sociedad y otros deben actuar de acuerdo con los códigos de sus sociedades. Si Smith realiza un acto que está correcto en su código pero incorrecto en el mío, ¿cómo puedo criticar su acto como incorrecto?

Uno podría responder a esta objeción señalando que la sociedad *A* puede tener en su código el principio de que debería criticar los actos de, digamos, el asesinato, independientemente de dónde ocurran. Así que los miembros de *A* podrían criticar tales actos en otras sociedades. Pero tal regla revela aún más la inconsistencia en el relativismo normativo. Dada esta regla y el hecho de que el relativismo normativo es verdadero y abrazado por los miembros de *A,* los de *A* parecen estar en la posición de sostener que los miembros de *B* deben asesinar (ya que su código dice que es correcto) y debo criticar miembros de *B* porque mi código dice que debería. Así critico a los miembros de *B*como inmoral y al mismo tiempo sostienen que sus actos deberían haber sido hechos. Además, ¿por qué a los miembros de *B* *les* importa lo que piensan los miembros de *A* ? Después de todo, si el relativismo normativo es verdadero, no hay nada intrínsecamente correcto sobre los puntos de vista morales de la sociedad *A*.

2.2.3 RELATIVISMO METAÉTICO

Una tercera versión del relativismo ético se llama relativismo metaético. Según el relativismo normativo, las culturas *A* y *B* significan lo mismo por términos morales de valoración, como *correcto* e *incorrecto.* El relativismo no entra en la imagen en el nivel del significado conceptual, sino en el nivel de juicio en cuanto a lo que cuenta como correcto e incorrecto. Desde este punto de vista, dos sociedades pueden diferir genuinamente sobre el valor moral de alguna acción o práctica.

Sin embargo, de acuerdo con el **relativismo metaético** (también llamado **relativismo conceptual**), los significados de los términos morales de valoración son en sí mismos relativos. Dicho de forma metafísica, no existe tal propiedad como la bondad o la rectitud. Más bien, la bondad o la rectitud es una relación entre un acto y una sociedad. Dicho lingüísticamente, la declaración " *X* es correcta" es una abreviatura de la frase " *X* es correcta para la sociedad *A.* " El significado mismo de *derecho* (y otros términos morales) es relativo a una cultura particular.

El relativismo metaético es incluso más radical que el relativismo normativo. Sufre de algunos de los mismos problemas que surgieron contra el relativismo normativo: problemas para definir una sociedad y determinar la sociedad relevante para el acto y el agente, el dilema del reformador y el hecho de que algunos actos son intuitivamente incorrectos, independientemente de lo que significan las sociedades. *bien* y *mal*

El relativismo metaético también sufre de una objeción adicional que lo hace altamente inverosímil. Si el relativismo metaético es verdadero, es imposible que dos sociedades tengan incluso una diferencia moral. Supongamos que la sociedad *A* sostiene que "El asesinato es correcto" y *B* que el "Asesinato es incorrecto". Según el relativismo metaético, estas dos afirmaciones son traducciones incompletas. Lo que realmente dice *A* es "Lo que cuenta como asesinato para nosotros es derecho a nosotros"; lo que dice *B* es "Lo que cuenta como asesinato para nosotros es incorrecto para nosotros". En este caso, no se está produciendo una disputa moral, ya que ambas afirmaciones podrían ser ciertas. Las sociedades *A* y *B se* equivocan con respecto al significado de *asesinato, derecho*y *mal* Ahora, cualquier teoría moral que descarta la posibilidad de un conflicto moral intercultural parece estar equivocada, ya que es una característica básica de la vida moral que, al menos ocasionalmente, las sociedades difieren de hecho. De hecho, algunos fallan en sus deberes éticos (por ejemplo, Hitler y los nazis). Así, las declaraciones morales no significan lo que los relativistas metaéticos nos dicen que significan.

2.2.4 El escepticismo ético

Una cuarta tesis asociada con frecuencia al relativismo **ético** es **el escepticismo ético** . Esta es la opinión de que las creencias éticas de nadie son ciertas, o incluso si lo son, nadie está en condiciones de saber que son verdaderas. Hay dos versiones principales del escepticismo ético: una versión epistemológica y una ontológica. La **versión epistemológica** no afirma que no hay valores morales objetivos que sean verdaderos; simplemente sostiene que incluso si tales valores existen, nunca podemos saber cuáles son. La **versión ontológica.**El escepticismo ético afirma que no hay conocimiento moral porque simplemente no hay verdades morales objetivas para ser conocidas. No veremos específicamente la versión ontológica del escepticismo ético, excepto para señalar que hay dos razones principales por las que alguien podría sostenerlo. Primero, alguien podría sostenerlo debido a sus puntos de vista éticos en general. Alguien podría abrazar el escepticismo ético ontológico porque esa persona es un relativista normativo o metaético, ya que ambos niegan que los principios morales tengan valores o significados de verdad objetiva. De manera similar, uno podría sostenerlo porque uno no era cognitivista en metaética (ver cap. 19). En segundo lugar, alguien podría mantener la opinión debido a su posición respecto a lo que significa existir. Por ejemplo, alguien podría sostener que todo lo que existe está compuesto de materia y como los valores no están compuestos de materia, entonces no pueden existir. Las teorías de la existencia y otros temas metafísicos relacionados se estudian en la tercera parte de este texto.

La versión epistemológica del escepticismo ético generalmente se adopta porque la teoría general de la epistemología (ver parte I) no deja espacio para el conocimiento moral. Por ejemplo, uno podría abrazar el escepticismo en general, incluyendo el escepticismo moral. O uno podría sostener una forma estricta de empirismo —una afirmación *P* es conocible si y solo si puede ser verificada por uno de los cinco sentidos— y afirmar que el conocimiento moral no es empíricamente verificable.

Se pueden decir tres cosas contra el escepticismo ético. Primero, uno podría adoptar el punto de vista del particularismo y afirmar que es evidentemente cierto que algunas cosas son simplemente correctas o incorrectas: la misericordia como tal es una virtud; La violación como tal está mal. El escéptico podría responder que esta afirmación es una mendicidad. Él podría preguntarnos cómo sabemos que estas cosas están mal. El particularista podría responder que uno no necesita un criterio que nos diga

cómo conocemos las afirmaciones anteriores antes de que tengamos el derecho racional de hacerlas. Además, tenemos más motivos para creer que la misericordia como tal es una virtud que la que tenemos para creer que el escepticismo ético es verdadero. Por lo tanto, la carga de la prueba parece estar en el escéptico en este caso.

Un segundo problema con el escepticismo ético es el siguiente. A menudo sucede que las razones filosóficas que motivan el escepticismo ético, en primer lugar, se vuelven a sí mismas refutadas. Una declaración se refuta a sí misma si se falsifica a sí misma y, por lo tanto, no puede ser verdadera. Las declaraciones "No existo", "No hay verdades en absoluto", "No puedo pronunciar una oración en inglés" (pronunciadas en inglés) se refutan a sí mismas. A veces, el escepticismo ético es una consecuencia de puntos de vista, como el empirismo estricto, que se auto-refutan si se dice que los conocemos. El principio empirista mencionado anteriormente no puede ser verificado por los sentidos y, por lo tanto, es incognoscible por sus propios estándares.

Finalmente, si el escepticismo ético es verdadero, uno no puede recomendar ningún comportamiento moral, incluida la tolerancia de diferentes opiniones morales o incluso la supuesta obligación moral de ser escéptico. Uno no puede negar la existencia o conocimiento de las "obligaciones" morales en una respiración y afirmar una "debilidad" moral en la respiración siguiente; Al menos uno no puede hacer esto y permanecer consistente.

2.2.5 RELATIVISMO COMBINATORIO

Una forma diferente de relativismo se llama relativismo combinatorio porque implica una combinación de absolutismo y relativismo. Para entender esta posición, debemos hacer una distinción entre un principio moral formal y uno moral material. Un **principio formal** establece las condiciones necesarias para la cosa en cuestión y da la estructura de esa cosa. Puede compararse con el molde utilizado para formar una estatua. Proporciona la estructura necesaria para lo que será esa estatua, pero por sí sola no es una estatua. Un **principio material** establece una condición suficiente para la

cosa en cuestión y da su contenido. El principio material es como el contenido que se vierte en el molde para obtener la estatua. Toda la estatua es una combinación de su principio formal y material.

Aquí hay otra ilustración. El principio formal de justicia establece que los iguales deben ser tratados de igual manera y los desiguales deben (o al menos pueden) ser tratados de manera desigual. Esto es cierto hasta cierto punto, pero no proporciona contenido material, ni especificación del respeto por el cual las personas pueden ser tratadas de manera desigual. Las diferentes respuestas a esta pregunta constituyen diferentes principios materiales de justicia: para cada uno una participación equitativa (igualitarismo), para cada uno según la necesidad (marxismo), para cada uno según el esfuerzo individual o el mérito (libertarianismo), para cada uno según la contribución social (utilitarismo).). El principio formal de justicia establece las condiciones necesarias para cualquier especificación adicional de un principio completo de justicia. Proporciona el molde en el que se vierten diversos principios materiales de la justicia, diversos contenidos.

Ahora, uno de los propósitos principales de una regla moral es que sirve como una guía de acción. Debe ser lo suficientemente específico como para especificarnos qué acciones somos y qué no debemos hacer. Por lo tanto, las reglas morales adecuadas deben ser combinaciones de principios formales (por ejemplo, perseguir el bien y evitar el mal, respetar a las personas) y principios materiales (por ejemplo, una manera de respetar a las personas es decirles la verdad). Los principios formales por sí solos carecen de la sustancia necesaria para servir como guías de acción.

Relativismo combinatorio Esta visión combina un principio formal, tomado como un absoluto moral, con un principio material que se considera relativo. Por ejemplo, algunas versiones del relativismo combinatorio establecen que debemos respetar a las criaturas con vidas biográficas, o que tenemos el deber de perseguir la buena vida y permitir que otros hagan lo mismo, o tenemos el deber de no dañar a los demás. Tenga en cuenta que estos principios, tal como se establece, son solo principios formales. Los relativistas combinatorios los consideran principios formales absolutos, es decir, principios que son objetivamente verdaderos y vinculantes sin excepción. Sin embargo, tal como están, no dan suficiente contenido para calificar como guías de acción porque los términos "vidas biográficas", "la buena vida" y "daño", como lo usan los relativistas combinatorios, no tienen

el contenido necesario para dar la información. Principio de sustancia. Cuando los relativistas combinatorios dan a estas nociones el contenido material, las guías de acción resultantes se vuelven relativas a los valores, intereses y deseos de cada individuo. Por ejemplo, una "vida biográfica" es la suma de las aspiraciones, metas, deseos, planes, etc.*que se consideran valiosos desde el punto de vista personal del individuo.* "La buena vida" es la noción de felicidad y florecimiento que *cada individuo elige libremente y de manera autónoma para sí mismo.* Y un "daño", en este contexto, es *cualquier cosa que cuente como una pérdida para un individuo desde su propio punto de vista.*

El principal problema con el relativismo combinatorio es que se derrumba en el subjetivismo individual. ¿Por qué? Porque la guía de acción formada al dar contenido material (lo que es tener vida biográfica, perseguir la buena vida, ser perjudicada) al principio formal (perseguir la buena vida, no dañar a los demás) está relativizada a las preferencias subjetivas individuales. . Por lo tanto, el relativismo combinatorio sufre las objeciones que pueden presentarse contra el relativismo normativo individual. Por ejemplo, no hay espacio en el relativismo combinatorio para valorar objetivamente algunos entendimientos de la buena vida sobre otros. Así, una persona que elige libremente pasar su vida empujando un bloque de madera alrededor de la acera tiene una vida tan floreciente como la persona como la Madre Teresa, que elige libremente dedicar su vida a Jesucristo y al servicio de los pobres y necesitados. . Sin embargo, algunas formas de "la buena vida" son mejores que otras y, de hecho, algunas elecciones de "la buena vida" (por ejemplo, una dedicada a la automutilación y el narcisismo) son malas formas de vida. El hecho simple es que algunos estilos de vida son objetivamente más valiosos que otros y algunos estilos de vida en realidad no tienen valor, incluso si se eligen libremente. El relativismo combinatorio no deja espacio para este hecho y esto contradice. Una dedicada a la automutilación y el narcisismo son malas formas de vida. El hecho simple es que algunos estilos de vida son objetivamente más valiosos que otros y algunos estilos de vida en realidad no tienen valor, incluso si se eligen libremente. El relativismo combinatorio no deja espacio para este hecho y esto contradice. Una dedicada a la automutilación y el narcisismo son malas formas de vida. El hecho simple es que algunos estilos de vida son objetivamente más valiosos que otros y algunos estilos de vida en realidad no tienen valor, incluso si se eligen

libremente. El relativismo combinatorio no deja espacio para este hecho y esto contradice.

2.2.6 EL PRINCIPIO DE TOLERANCIA

Finalmente, el principio de tolerancia a menudo se asocia con el debate sobre el relativismo de la siguiente manera: a menudo se piensa que el principio está implícito en el relativismo, pero está en desacuerdo con alguna forma de absolutismo porque este último es dogmático y crítico y el primero es Más tolerante en la orientación. Para evaluar esta afirmación, debemos tener claro cuál es el **principio de tolerancia** . En realidad, se ha definido de diferentes maneras, pero se pueden distinguir dos sentidos. Según el **sentido clásico del principio de tolerancia.**, una persona sostiene que sus propias opiniones morales son ciertas y las de su oponente son falsas. Pero aún respeta a su oponente como persona y su derecho a defender sus opiniones. Así, alguien tiene el deber de tolerar una visión moral diferente, no en el sentido de pensar que es moralmente correcto, sino todo lo contrario, en el sentido de que una persona continuará valorando y respetando al oponente, tratándolo con dignidad, a reconocer su derecho a defender y propagar sus ideas y así sucesivamente. Estrictamente hablando, en la visión clásica, uno tolera a las personas, no sus ideas. En este sentido, a pesar de que alguien desaprueba las creencias y prácticas morales de otra persona, no interferirá de manera inapropiada con ellas. Sin embargo, Es consistente con esta opinión que una persona juzga que las opiniones de su oponente están equivocadas y se dedica a hacer todo lo que sea moralmente apropiado para contrarrestar esas opiniones, como usar el argumento y la persuasión. Debe quedar claro que el sentido clásico de tolerancia es realmente una posición absolutista y es inconsistente con el relativismo normativo y metaético y el escepticismo ético. Si una persona no tiene otra posición para ser moralmente falsa, ¿qué hay que tolerar? Seguramente, no es solo el hecho de que a uno no le guste la vista en cuestión, sino que la juzgue errónea. Si una persona no tiene otra posición para ser moralmente falsa, ¿qué hay que tolerar? Seguramente, no es solo el hecho de que a uno no le guste la vista en cuestión, sino que la juzgue errónea. Si una persona no tiene otra posición para ser moralmente falsa, ¿qué

hay que tolerar? Seguramente, no es solo el hecho de que a uno no le guste la vista en cuestión, sino que la juzgue errónea.

La **versión moderna de la tolerancia.**, popular en la cultura general, va más allá de la versión clásica al afirmar que uno ni siquiera debe juzgar que los puntos de vista de otras personas están equivocados. ¿Cómo cuadra esta visión con el relativismo? No está del todo claro. Por un lado, este principio de tolerancia no se deriva del relativismo cultural. Del hecho de que las culturas difieren en los juicios éticos básicos, no hay deberes morales. Segundo, el relativismo normativo implica que uno debería ser tolerante si el principio de tolerancia está en el código social de esa persona y uno debe ser intolerante si el principio de intolerancia está en el código social de esa persona. Por lo tanto, la moralidad de la tolerancia no se sigue claramente del relativismo normativo o metaético. El relativismo normativo permite el principio de tolerancia, pero también permite el principio de intolerancia de la misma manera. De hecho, el relativismo combinatorio implica que no debemos juzgar la comprensión libremente elegida de la buena vida de los demás. Pero dado que algunas formas de "la buena vida" son en realidad sin valor o menos valiosas que otras, esta característica del relativismo combinatorio es un vicio y no una virtud. Finalmente, el deber moral de ser tolerante no se deriva del escepticismo ético porque ningún deber moral se sigue del escepticismo ético. Parece, entonces, que la noción moderna de tolerancia no encaja fácilmente con las diferentes versiones del relativismo, a pesar de lo que muchos piensan. Pero dado que algunas formas de "la buena vida" son en realidad sin valor o menos valiosas que otras, esta característica del relativismo combinatorio es un vicio y no una virtud. Finalmente, el deber moral de ser tolerante no se deriva del escepticismo ético porque ningún deber moral se sigue del escepticismo ético. Parece, entonces, que la noción moderna de tolerancia no encaja fácilmente con las diferentes versiones del relativismo, a pesar de lo que muchos piensan. Pero dado que algunas formas de "la buena vida" son en realidad sin valor o menos valiosas que otras, esta característica del relativismo combinatorio es un vicio y no una virtud. Finalmente, el deber moral de ser tolerante no se deriva del escepticismo ético porque ningún deber moral se sigue del escepticismo ético. Parece, entonces, que la noción moderna de tolerancia no encaja fácilmente con las diferentes versiones del relativismo, a pesar de lo que muchos piensan.

En resumen, las diversas versiones del relativismo son extremadamente problemáticas. El relativismo no parece ser una doctrina moral defendible, y por lo tanto, parece seguir alguna forma de absolutismo. Veamos brevemente la naturaleza del absolutismo.

3 ABSOLUTISMO

3.1 LA NATURALEZA DEL ABSOLUTISMO

¿Qué significa afirmar que algún principio moral *P* es un absoluto? Hay al menos tres respuestas a esta pregunta. Primero, uno puede significar que *P* es verdadera objetiva e inmutable independientemente de las creencias de individuos o culturas. Alguien que tiene esta forma de **absolutismo.**abarcaría uno o más de los siguientes: (1) Las declaraciones morales tienen valores de verdad que no hacen referencia a las creencias de individuos o culturas. (2) Hay argumentos objetivamente buenos / malos para la verdad de las posiciones morales que las personas toman. (3) Los hechos no morales (por ejemplo, las personas existen) y los hechos morales (propiedades irreduciblemente morales como la bondad) son relevantes para la evaluación del valor de verdad de las declaraciones morales. (4) Cuando dos declaraciones morales entran en conflicto, solo una puede ser verdadera. (5) Hay una sola moralidad verdadera. Lo principal a tener en cuenta aquí es que esta primera comprensión de lo *absoluto* enfatiza el hecho de que descubrimos valores morales, no solo inventamos creencias morales. Este es el sentido más fundamental del término usado por los absolutistas morales.

Una segunda comprensión de un absoluto es la siguiente. Un absoluto moral es verdadero y completamente excepcional. Esto se expresa a veces diciendo que un absoluto moral es **universalizable** : es igualmente vinculante para todas las personas en todo momento en circunstancias relevantes similares. Una **excepción** a un principio moral es un caso en el que ese principio normalmente se aplica, pero por alguna razón no se aplica en este caso particular. En esta comprensión de una moral absoluta, los principios morales no tienen excepciones.

Hay dos cuestiones importantes relacionadas con esta noción de un absoluto. La primera es la cuestión de si la definición de términos morales como *mentir* o *suicidio* es puramente descriptiva o evaluativa. En las **definiciones descriptivas de términos morales** , la definición

simplemente describe un determinado comportamiento sin incluir una evaluación moral (positiva o negativa) como parte de la definición. *Mentir* podría definirse como engañar intencionalmente a otro. *El suicidio* podría definirse como "terminar directamente con la vida, independientemente de las circunstancias". Por el contrario, una opinión más generalizada implica que las definiciones morales son esencialmente **definiciones evaluativas.**Incluyen una evaluación positiva o negativa como parte de las definiciones morales en sí mismas. Así, *mentir* se define como engañar intencionalmente a otro de manera inmoral. *El suicidio* podría definirse como terminar de manera inmoral y directa la propia vida.

¿Cómo se relacionan estos diferentes enfoques de los términos morales con el segundo sentido de un absoluto moral? De esta manera: si los términos morales se definen de manera puramente descriptiva, es difícil evitar la existencia de excepciones a las reglas morales porque, en este caso, fingir en el baloncesto, engañar en un juego de cartas o engañar a alguien para que llegue a un cumpleaños sorpresa. El partido sería todos casos de mentira y, por lo tanto, excepciones a la regla "No mientas". De manera similar, un soldado que toma una píldora para causar su muerte para evitar revelar secretos al enemigo, un monje que se quema en protesta, un camión. El conductor que conduce un puente hacia su muerte para evitar golpear a los niños, todos se suicidan, pero estas serían excepciones moralmente apropiadas a la regla "No cometer suicidio". Si, por otro lado, tomamos un enfoque evaluativo de las definiciones morales, estos casos no serían excepciones a sus respectivas reglas morales porque, en primer lugar, no contarán como ejemplos legítimos de esas reglas. Por ejemplo, fingir en el baloncesto no se contaría como una mentira, el caso del conductor del camión no se contaría como un suicidio.

Un segundo tema de importancia relacionada es la relevancia de la naturaleza excepcional de los principios morales para varios argumentos de pendiente resbaladiza. De una forma u otra, los **argumentos de pendiente resbaladiza** intentan mostrar a alguien que, si dan un primer paso, se encontrarán inevitablemente dirigiéndose en la dirección de aceptar una consecuencia inaceptable. Los argumentos de pendiente resbaladiza a menudo se usan para transferir la carga de la prueba a un oponente en un debate. Hay diferentes tipos de argumentos de pendiente

resbaladiza. Primero, hay un **argumento lógico de pendiente resbaladiza** . Este argumento comienza afirmando que la práctica *A* es incorrecta y continúa afirmando que la práctica *B* es similar a la práctica *A*en formas moralmente relevantes y, por lo tanto, la práctica *B también* es incorrecta. Un oponente de la pena capital puede usar esto contra un defensor de la pena capital de la siguiente manera: La práctica *A* (matar intencionalmente a un ser humano) es incorrecta. La práctica *B* (pena de muerte) es similar a la práctica *A* en formas moralmente relevantes y, por lo tanto, la práctica *B* (pena de muerte) es incorrecta.

El principal problema en los argumentos de pendiente resbaladiza lógica es si las prácticas *A* y *B* son similares en términos moralmente relevantes. En el ejemplo que acabamos de citar, el defensor de la pena capital podría tratar de demostrar que es significativamente diferente de matar intencionalmente a un ser humano, por ejemplo, el primero lo hace el estado contra una persona culpable de un delito capital, el segundo lo hace un individuo actuando por su cuenta contra una persona inocente. Los argumentos de pendiente resbaladiza lógica son aplicaciones al debate moral de la idea de que los principios morales son excepcionales y universalizables.

Hay al menos otros tres tipos de argumentos de pendiente resbaladiza.[106] Estos argumentos pueden ser apropiados, pero no están claramente relacionados con la noción de un absoluto como un principio universalizable. Primero, hay una **pendiente resbaladiza precedente** : si se permite la práctica *A* , funcionará como un precedente, lo que establecerá un precedente adicional y así sucesivamente, hasta que alcance un punto de no retorno. Una vez que dejes la nariz del camello en la tienda, no habrá nada que lo detenga. Por ejemplo, algunos han argumentado que si iniciamos una acción afirmativa, un sistema de cuotas de contratación basado en el factor *X* (p. Ej., Raza), esto sentará un precedente para la acción afirmativa basada en el factor *Y* (p. Ej., Orientación sexual). factor*Z,* y así sucesivamente.

En segundo lugar, hay una **pendiente resbaladiza de sorites** : un argumento de sorites (del *soros* griego *,*significa "montón") se centra en las paradojas que surgen de variaciones menores es alguna situación. Por ejemplo, uno no puede tomar un solo grano de arena y formar un gran montón de arena agregando un grano al original, ni puede formar un gran

montón de arena agregando un grano a la pareja formada por el original y el segundo grano de arena. Generalizando, parece que no importa cuántos granos individuales de arena se agreguen para formar un nuevo todo, uno nunca llegará a un gran montón de arena, sin embargo, esto es absurdo y la paradoja debe resolverse. A menudo, las paradojas de sorites se generan por la presencia de un vago, término variable ("gran montón") que es difícil de precisar de una manera no arbitraria. Del mismo modo, en un argumento de pendiente resbaladiza de los soritas morales, cierta práctica moral se caracteriza por un término vago que es difícil de precisar de una manera no arbitraria. En este caso, no hay un punto de corte claro para cuando la práctica ya no es permisible. Por ejemplo, algunos han argumentado que si permitimos la terminación de la vida porque esa vida no tiene una "calidad de vida suficiente" o no es "una vida significativa" o no es una "vida con valor biológico", entonces habrá no hay una forma no arbitraria de limitar esta práctica debido a la vaguedad de los términos en cuestión.

En tercer lugar, hay una **pendiente resbaladiza causal** : la práctica *A* es incorrecta; si la práctica *B* está permitida, contribuirá a un aumento en la práctica *A,* y por lo tanto la práctica *B* debería estar prohibida. Por ejemplo, algunos argumentan que el maltrato infantil es incorrecto y que, si se permite la pornografía, aumentará el maltrato infantil y, por lo tanto, debería prohibirse la pornografía.

En resumen, la segunda visión de un absoluto moral implica que es un principio verdadero, universalmente válido y sin excepciones que vincula a todas las personas en todo momento en circunstancias similares de una manera moralmente relevante. A veces esta posición se llama **objetivismo** . El objetivismo a veces se considera una versión del absolutismo (como lo estamos haciendo) y, a veces, se trata como un rival del absolutismo. En ese caso, el término *absolutismo* no se usa para cada una de las tres vistas que estamos discutiendo actualmente, sino que se reserva únicamente para la siguiente vista.

Una tercera comprensión más estricta de un absoluto es la noción de que un absoluto es tal que es un principio moral verdadero, sin excepción, que tiene el **grado más alto de incumbencia** . En esta vista, una declaración moral solo califica como absoluta si no puede ser anulada por un principio de mayor peso. Un absoluto es como un as. Puede vencer (anular) a todos los

rivales, pero no puede ser superado. Dicho de otra manera, todos los principios morales tienen el mismo peso.

Parecería que esta comprensión de un absoluto es demasiado fuerte. Seguramente, si una declaración moral tuviera el mayor grado de incumbencia, sería un absoluto. Pero parece que tenemos deberes absolutos (objetivamente verdaderos, sin excepción) que pueden ser anulados por deberes más importantes. La noción de absolutos más pesados y menos pesados no es ininteligible, y de hecho, juega un papel importante en la vida moral. Para ver esto, considere lo que los filósofos llaman un deber prima facie. Un **deber prima facie** es un deber moral objetivamente verdadero, sin excepción, que puede ser anulado por un deber más importante en una instancia específica. Cuando esto ocurre, el deber prima facie no desaparece, sino que continúa aplicándose a la instancia específica en cuestión y hace sentir su presencia. Una **exenciónа** un absoluto moral ocurre cuando ese absoluto es anulado por un deber más importante.

La diferencia entre una exención y una excepción es esta. Cuando hay una exención, el principio anulado continúa aplicándose. Con una excepción, el principio de excepción ya no se aplica en absoluto. Supongamos que un profesor estipula que todos los documentos deben entregarse exactamente a tiempo y da una fecha de vencimiento para el primer documento. Supongamos, además, que Sally tiene motivos primordiales para llegar tarde al periódico (por ejemplo, estaba gravemente enferma). Si la situación prevista equivale a una excepción a la regla de tardanzas, la regla simplemente desaparece y Sally comienza de cero con el profesor. Ella podría fácilmente argumentar que el documento podría ser entregado dos años o dos semanas después porque ya no hay ningún principio de tardanza relevante. Se ha dejado de lado. Sin embargo, si la regla de tardanzas está exenta en la situación prevista, luego, mientras está anulado por la enfermedad de Sally, todavía informa la situación y, en este caso, fundamenta el requisito del profesor de que el documento se entregue tan pronto como Sally se encuentre bien. Podría decirse que las exenciones suceden a los deberes morales pero las excepciones no.

Los deberes prima facie se pueden aclarar con una ilustración. En ética médica, una serie de absolutos morales prima facie a menudo son relevantes para los dilemas éticos. Aquí están algunos de esos principios:

- **El principio de autonomía** : una persona competente tiene derecho a determinar su propio curso de acción médica de acuerdo con el plan que elija. Tenemos el deber de respetar los deseos y deseos expresados por un paciente competente y obtener un consentimiento informado es una forma de hacerlo.
- **El principio de la falta de violencia** : uno debe abstenerse de infligir daño (o arriesgar indebidamente la imposición de daño) a otro. La falta de violencia me obliga a abstenerme de hacer algo perjudicial para otra persona.
- **El principio de beneficencia** : uno debe actuar para promover el bienestar y los beneficios de otro y para prevenir el mal o el daño a esa persona. La beneficencia me obliga a hacer algo por otra persona.
- **El principio de honestidad** : tenemos el deber de tratar honestamente con los demás.
- **El principio de la preservación de la vida** : Tenemos el deber de preservar y proteger la vida humana siempre que sea posible.

A veces estos deberes pueden entrar en conflicto y uno puede anular otro. Por ejemplo, una mujer en un hogar de ancianos puede solicitar que se le renuncien a sus tratamientos de diálisis renal y se les permita morir. Aquí, el principio de autonomía requiere que hagamos honor a su solicitud, pero los principios de no maleficencia, beneficencia y preservación de la vida nos obligan a negar su solicitud.

Aquí hay otro ejemplo: en el camino a la sala de emergencias, una enfermera de ambulancia estaba monitoreando los signos vitales de un hombre de treinta y cinco años que acababa de tener un ataque al corazón. De repente, le preguntó si había sufrido un ataque al corazón. Según su conocimiento médico y su estado de ansiedad, sabía que si le decía la verdad, eso lo pondría en riesgo. Aquí, el principio de autonomía estaba en conflicto con la no maleficencia y la beneficencia. Ella juzgó que la autonomía era un deber prima facie, por lo que la eximió cambiando el tema. Esto fue una exención, porque el principio implica que ella necesitaba su consentimiento informado para continuar y no le informó de lo que estaba sucediendo. Él le preguntó de nuevo, así que ella le dijo media verdad al decir que las cosas iban a estar bien en el hospital. Finalmente, él dijo que si ella no respondía su pregunta directamente, él asumiría que tenía un ataque al corazón. En este

punto la enfermera le mintió al paciente. Independientemente de su evaluación de sus acciones, este caso ilustra cómo la autonomía era un deber prima facie. Tenga en cuenta que aunque la enfermera lo eximió al principio, lo hizo tan suavemente como fue necesario para honrar los principios más elevados de no maleficencia y beneficencia. No se exceptuó la autonomía (no se sentía libre de ignorarla por completo), pero estaba exenta (seguía haciendo sentir su presencia aunque fuera anulada). Si la situación fuera una excepción a la autonomía, entonces el principio no sería aplicable y no habría ninguna razón para considerar el principio en absoluto. este caso ilustra cómo la autonomía era un deber prima facie. Tenga en cuenta que aunque la enfermera lo eximió al principio, lo hizo tan suavemente como fue necesario para honrar los principios más elevados de no maleficencia y beneficencia. No se exceptuó la autonomía (no se sentía libre de ignorarla por completo), pero estaba exenta (seguía haciendo sentir su presencia aunque fuera anulada). Si la situación fuera una excepción a la autonomía, entonces el principio no sería aplicable y no habría ninguna razón para considerar el principio en absoluto. este caso ilustra cómo la autonomía era un deber prima facie. Tenga en cuenta que aunque la enfermera lo eximió al principio, lo hizo con la delicadeza necesaria para respetar los principios más elevados de no maleficencia y beneficencia. No se exceptuó la autonomía (no se sentía libre de ignorarla por completo), pero estaba exenta (seguía haciendo sentir su presencia aunque fuera anulada). Si la situación fuera una excepción a la autonomía, entonces el principio no sería aplicable y no habría ninguna razón para considerar el principio en absoluto. pero fue eximido (continuó haciendo sentir su presencia a pesar de haber sido anulada). Si la situación fuera una excepción a la autonomía, entonces el principio no sería aplicable y no habría ninguna razón para considerar el principio en absoluto. pero fue eximido (continuó haciendo sentir su presencia a pesar de haber sido anulada). Si la situación fuera una excepción a la autonomía, entonces el principio no sería aplicable y no habría ninguna razón para considerar el principio en absoluto.

Esta tercera visión de un absoluto no reconoce la existencia de deberes prima facie y, por esta razón, muchos creen que es demasiado fuerte. Hemos examinado tres puntos de vista con respecto a la naturaleza de un absoluto moral. En el proceso, hemos entrado en una discusión de casos en los que, al menos en la superficie, dos o más absolutos morales parecen entrar en un conflicto inevitable. ¿Cómo deberíamos ver situaciones como estas? Nuestra

discusión de los diversos entendimientos de un absoluto nos permite comprender las diferencias entre tres respuestas diferentes a esta pregunta. [107]

Primero, hay un **absolutismo no calificado** . Esta es la opinión de que todos los deberes morales son igualmente importantes, que el tercer sentido de un absoluto superior es correcto y, por lo tanto, que no hay deberes prima facie. Todos los supuestos dilemas morales inevitables son aparentemente inevitables; Siempre habrá una manera de escapar del dilema. Las vistas segunda y tercera se denominan **absolutismo conflictivo** (también llamado la vista **menor de dos males**) y **absolutismo graduado** (también llamada la vista **mayor de dos bienes)**. Ambas posiciones aceptan la existencia de deberes prima facie y la noción de que hay deberes más pesados y menos pesados. Así, los defensores de estos puntos de vista rechazan el tercer entendimiento de un absoluto como adecuado. Además, ambas posiciones creen que ocurren conflictos morales genuinos. Sin embargo, difieren en cuanto a cómo debemos ver la acción realizada en situaciones de conflicto.

Por ejemplo, tome el caso de la enfermera y la víctima de un ataque cardíaco de arriba. Ambos puntos de vista probablemente dirían que la enfermera debe honrar la beneficencia y la falta de violencia sobre la autonomía y la honestidad en este caso. Pero el absolutista conflictivo diría que la enfermera que ocultó información (y luego mintió) al paciente cometió un mal moral, mientras que el absolutista calificado diría que la enfermera hizo un acto moralmente bueno. No podemos realizar una evaluación de estos tres puntos de vista aquí y cada uno está a cargo de pensadores bien informados y bien intencionados. Solo notamos que se puede arrojar luz sobre este debate mirándolo en vista del tercer sentido de un absoluto anterior. El absolutista no calificado acepta este tercer sentido como adecuado, y los absolutistas conflictivos y graduados no lo hacen.

3.2 ESTRATEGIAS PARA DEFENDER LA EXISTENCIA DE LOS ABSOLUTOS MORALES

Existen tres estrategias generales para defender la existencia de los absolutos morales. Primero, dado que uno debe ser relativista o absolutista, entonces los argumentos contra el relativismo cuentan como argumentos para el absolutismo. Un absolutista puede tratar de mostrar que las diversas formas de relativismo son inadecuadas y usar esto como evidencia del absolutismo. Por ejemplo, uno puede señalar que si se niegan los absolutos, se siguen las consecuencias moralmente inaceptables e irracionales. Por ejemplo, si no hay absolutos, se podría argumentar, entonces lo que Hitler y los nazis hicieron a los judíos no fue claro y simplemente equivocado, sino que solo fue incorrecto en un sentido menos relativo. Si esta conclusión es inaceptable, entonces la premisa que la condujo (no hay absolutos) debe ser falsa.

En segundo lugar, se puede intentar demostrar que se deben esperar los absolutos, dado que cierta cosmovisión se considera razonable. Por ejemplo, los teístas o los platónicos (aquellos que sostienen esas propiedades y proposiciones objetivas, incluidas las morales, existen ya sea que provengan de un ser divino o no) podrían citar el hecho de que su cosmovisión tiene este resultado: La moralidad absoluta está en su hogar en sus concepciones. del mundo y es de esperar. Por otro lado, las visiones del mundo fisicalistas o naturalistas trabajan para justificar los absolutos morales de una manera no necesaria para el teísmo o el platonismo, porque las propiedades morales objetivas y las proposiciones que se refieren a los seres humanos son extrañas y sorprendentes dentro de su cosmovisión. Este tipo de argumento mueve el debate al nivel de la cosmovisión general y la relación entre una cosmovisión y una moral objetiva.

Finalmente, uno puede buscar justificar la creencia en la existencia de los absolutos morales apelando a intuiciones fundamentales, básicas y morales. Ya hemos tenido ocasión de ver ejemplos de esta estrategia. El relativista moral puede responder que tales apelaciones son mendicantes. El tema se reduce a diferentes puntos de vista de la carga de la prueba con respecto al relativismo moral (véase el capítulo 4). El absolutista cree que

existen más motivos para creer estas intuiciones básicas que para creer que el relativismo es verdadero. El mero hecho de que sea lógicamente posible que él o ella esté equivocado no es suficiente para otorgar la victoria al relativista. El relativista sostiene la opinión opuesta y afirma que la posibilidad de error es suficiente para justificar el abandono de la afirmación de saber que ciertas proposiciones morales son objetivamente verdaderas.

Nuestra discusión de los absolutos brinda una ocasión adecuada para mencionar el papel de las intuiciones en la teoría ética. El filósofo de Princeton, Saul Kripke, comentó una vez que era difícil ver lo que se podía decir con más fuerza para una visión que para cuadrar con las intuiciones básicas y reflexivas de cada uno. El comentario de Kripke nos recuerda que en la filosofía, incluida la teoría ética, las intuiciones juegan un papel importante. ¿Qué es una intuición? El uso filosófico de la **intuición** no significa un mero presentimiento o una expresión prerreflectiva de, digamos, una actitud moral. Tampoco es una forma de jugar a lo seguro, como cuando uno dice: "Mi intuición me dice que *P* es cierto pero realmente no lo sé, y si eliges aceptar *P,* lo hace bajo su propio riesgo ”. Mientras que los filósofos difieren sobre una definición precisa de intuiciones, un uso común define una intuición como una conciencia o conocimiento directo e inmediato de algo. Una intuición es un modo de conciencia, sensorial, intelectual o de otro tipo, en el que algo parece estar presente directamente en la conciencia. Por ejemplo, uno puede tener una intuición sensorial de una mesa o una intuición intelectual de una verdad conceptual, por ejemplo, que 2 + 2 = 4.

Las intuiciones no son infalibles, pero están justificadas prima facie. Es decir, si uno reflexiona cuidadosamente sobre algo, y cierto punto de vista parece ser cierto de manera intuitiva, entonces se justifica creer que ese punto de vista no tiene contraargumentos primordiales (que en última instancia se basarán en intuiciones alternativas). Además, una apelación a las intuiciones no descarta el uso de argumentos adicionales que agreguen más apoyo a esa apelación. Uno puede afirmar que sabe que una silla marrón está presente apelando a una intuición sensorial básica de ser aparecido de una manera marrón, tipo silla. Pero también se podría apoyar la afirmación de que hay una silla por otros argumentos; por ejemplo, el testimonio de otros o el hecho de que si postulamos una silla en la sala, luego tenemos una explicación de por qué las personas caminan alrededor de una determinada ubicación espacial donde se postula la silla. Del mismo modo, una apelación a las

intuiciones en ética no es una afirmación de infalibilidad o un sustituto de otros argumentos.

En ética, los llamamientos a la intuición ocurren en cuatro áreas principales. Primero, hay casos o juicios específicos (por ejemplo, el Dr. Jones no debe mentirle al paciente en la sala 10 mañana por la mañana). Segundo, hay reglas y principios morales (por ejemplo, las promesas deben cumplirse, las personas deben respetarse). En tercer lugar, existen teorías generales y normativas (por ejemplo, las teorías deontológicas deben ser preferidas a las teorías utilitarias o viceversa; vea los capítulos 21-22). Finalmente, hay antecedentes filosóficos o creencias objetivas religiosas (por ejemplo, un humano tiene una propiedad de valor intrínseco). De nuevo, tales apelaciones a la intuición reclaman una justificación prima facie y no descartan una argumentación adicional. Las apelaciones a reflexiones, las intuiciones consideradas ocurren a lo largo de la vida intelectual de uno, y la ética no es una excepción, ni tampoco lo es el debate sobre el relativismo y el absolutismo.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

Las declaraciones de hechos describen cuál es el caso, y las declaraciones de valores prescriben lo que debería ser el caso. Hay seis tesis diferentes que, de una forma u otra, se han asociado con el relativismo, que fueron declaradas y criticadas. El relativismo cultural o descriptivo es la opinión de que las culturas tienen diferencias éticas básicas. El relativismo normativo o ético afirma que uno debe seguir el código de su sociedad y que las sociedades difieren en el contenido de sus códigos. El relativismo metaético o conceptual dice que los significados de los términos morales son en sí mismos relativos a la cultura. Los escépticos éticos afirman que las verdades morales no existen y, aunque lo hagan, nadie sabe lo que son. El relativismo combinatorio combina un principio formal absoluto con un principio material relativo para producir una guía de acción relativa.

Los absolutistas éticos no están de acuerdo con los relativistas morales y afirman la existencia de los absolutos. Un absoluto moral tiene tres significados diferentes: (1) es objetivamente verdadero; (2) es excepcional; y (3) es un principio con el mayor grado de incumbencia. La mayoría de los absolutistas (también llamados objetivistas) aceptan los dos primeros principios, pero rechazan el tercero y abrazan los deberes prima facie. Los tres puntos de vista sobre situaciones de conflicto son absolutismo no calificado, conflictivo y graduado. Sólo la primera vista rechaza los deberes prima facie.

Los absolutos pueden defenderse (1) argumentando en contra del relativismo; (2) demostrar que está en casa en una cosmovisión platónica o teísta, pero no en una naturalista, y reclamar la superioridad de la primera sobre la segunda; (3) Apelando a las intuiciones.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

absolutismo
desacuerdo ético básico
relativismo combinatoria
absolutismo en conflicto (o menor de dos males ver)
convencionalismo
relativismo cultural o descriptiva
Descripción
definiciones descriptivas de los términos morales
relativismo normativo o ético
escepticismo ético (ontológica y versiones epistemológicas)
las definiciones de evaluación de los términos morales
excepción
exención
hecho de
principio formal
clasificadas absolutismo (o mayor de dos bienes vista)
más alto grado de ocupación de puestos
intuición
material de principio
metaético o el relativismo conceptual
ley moral natural
no valor o "meros" hechos
objetivismo
prescripción
prima facie deber
principio de autonomía
principio de beneficencia
principio de honestidad

principio de preservación de la vida
principio de no maleficencia
de tolerancia (clásica y moderna)
argumentos de pendiente resbaladiza (lógica, precedente, sorites, causal)
subjetivismo
tres diferentes fuentes de desacuerdos morales
universalizable
descalificado absolutismo
valor
valor hechos

21

TEORIAS ÉTICAS NORMATIVAS

Egoísmo y utilitarismo.

Cada persona debe tratar de maximizar sus propios intereses (sean cuales sean), generalmente "a largo plazo" o durante un período de vida.
JOHN HOSPERS, "REGLA-EGOISMO"

El credo que acepta como fundamento de la moral, la
utilidad o el Principio de la mayor felicidad,
sostiene que las acciones son correctas en proporción a que tienden a promover la felicidad, y
erróneas ya que tienden a producir el reverso de la felicidad.
JOHN STUART MILL, UTILITARIANISMO

1. INTRODUCCIÓN

Las teorías normativas en ética buscan proporcionar una explicación de qué acciones son correctas e incorrectas y por qué. En las discusiones actuales sobre ética, las teorías normativas generalmente se agrupan en dos grupos básicos y mutuamente excluyentes: teleológico y deontológico.

Hay dos sentidos diferentes del término *teleológico* cuando se utiliza para identificar teorías normativas teleológicas en la ética. Primero, la ética teleológica puede referirse a ciertos tipos de teorías de la ley moral natural que representan el propósito de la vida humana en general, y las reglas morales en particular, como la de avanzar y promover el fin o la meta (el *telos*) para el cual estábamos. hecho, ideal humano floreciendo de acuerdo con nuestra naturaleza humana. Este sentido de "ética teleológica" no es el que estamos usando en este capítulo. La ética de la virtud está estrechamente relacionada con este tipo de teoría teleológica, y esta forma de pensar se examinará en el siguiente capítulo. La segunda noción de una teoría ética teleológica es la que tenemos en mente aquí. A grandes rasgos, esta noción de**La ética teleológica** sostiene que lo correcto o incorrecto de un acto es exclusivamente una función de la bondad o maldad de las consecuencias de ese acto. En última instancia, las consecuencias y solo las consecuencias son cruciales. Así entendida, la ética teleológica está en conflicto con las teorías deontológicas de la ética. **La ética deontológica** niega la afirmación de que las consecuencias son el único determinante de lo correcto o lo incorrecto. Pone límites a la relevancia de las consideraciones teleológicas. Los deontólogos sostienen que algunos actos son intrínsecamente correctos o incorrectos desde un punto de vista moral. Este enfoque será estudiado en el siguiente capítulo.

El utilitarismo es claramente la teoría teleológica más aceptada. Algunos, sin embargo, han aceptado otra visión teleológica: el egoísmo ético. Así, en lo que sigue, estableceremos y evaluaremos el egoísmo ético y las diferentes formas de utilitarismo, en ese orden.

2 EGOÍSMO ÉTICO

2.1 EXPOSICIÓN DEL EGOISMO ÉTICO

La forma más plausible de **egoísmo ético** , abrazada por filósofos como Ayn Rand y John Hospers, se llama **egoísmo de regla universal** o **impersonal** (en lo sucesivo, egoísmo ético): cada persona tiene el deber moral de seguir esas y solo las reglas morales que serán en el máximo interés propio del agente a largo plazo. Para el egoísta ético, uno tiene el deber de seguir las reglas morales "correctas". Y el factor que hace que una regla sea "correcta" es que, si se sigue, estará en el mejor interés del agente a largo plazo. Cada persona debe promover sus propios intereses y ese es el único fundamento de la moralidad.

El egoísmo ético a veces se confunde con varias cuestiones distintas. Primero, hay **un egoísmo ético individual** o **personal** , que dice que todos tienen el deber de actuar para servir a *mis*intereses personales. Aquí, todos están moralmente obligados a servir los mejores intereses a largo plazo del hablante. Segundo, hay **un egoísmo psicológico** , aproximadamente, la idea de que cada persona solo puede hacer un acto que la persona toma para maximizar su propio interés. El egoísmo psicológico es una tesis descriptiva sobre la motivación en el sentido de que solo podemos actuar sobre motivos que son de nuestro propio interés. El egoísmo psicológico se usa a veces como parte de un argumento para el egoísmo ético, pero los dos son tesis distintas.

Tercero, el egoísmo ético no es lo mismo que el **egoísmo,** un rasgo de carácter irritante de tratar siempre de ser el centro de atención. Tampoco es lo mismo que ser lo que a veces se llama un despilfarro. Un **insensato** no tiene ningún sentido del deber, pero solo actúa para satisfacer sus propios deseos. El único conflicto que el perverso sabe es que entre dos o más deseos no puede satisfacer simultáneamente (por ejemplo, comer más y perder peso). Él no sabe nada sobre el deber. En quinto lugar, el egoísmo ético no

debe confundirse con ser un **egoísta** , es decir, ser alguien que cree que el mérito de un acto son sus beneficios bastante inmediatos para el individuo mismo.

2.2 ARGUMENTOS PARA EL EGOISMO ÉTICO

Entre los argumentos para el egoísmo ético, dos se han hecho más prominentes. Primero, algunos argumentan que el egoísmo ético se sigue del egoísmo psicológico. El argumento dice así. El egoísmo psicológico es verdadero, y esto implica que siempre y no podemos evitar actuar egoístamente. Esto es un hecho sobre la motivación humana y la acción. Además, debe implicar puede. Si debo hacer *x,* si tengo el deber de hacer *x,* entonces debo ser capaz de hacer *x.*Si no puedo hacer algo, entonces no tengo el deber ni la responsabilidad de hacerlo. Aplicado al egoísmo, esto significa que dado que solo puedo actuar egoístamente, cualquier explicación de la acción moral debe ser coherente con este hecho de la psicología humana, y el egoísmo ético es el mejor de estos. Además, como no puedo actuar de manera no imparcial, entonces no tengo el deber de hacerlo. Por lo tanto, el egoísmo ético es el cuadro correcto de la obligación moral, ya que es consistente con y captura mejor la naturaleza de la motivación y la acción humanas.

¿Funciona este argumento? La mayoría de los filósofos no lo han pensado. Primero, el principio del egoísmo psicológico, que siempre actuamos para maximizar nuestro propio interés, es ambiguo. Dicho de esta forma, el principio no hace una distinción entre el *resultado* de un acto y la *intención*de un acto. Si se entiende de una manera, es irrelevante, y si se toma de la segunda manera, es falso. Si la declaración simplemente afirma que, de hecho, el resultado de nuestras acciones es la maximización del interés propio, entonces esto no implica egoísmo ético. El egoísmo ético es la opinión de que lo que justifica moralmente un acto es la intención del agente de maximizar su propio interés. Entonces, el mero hecho psicológico (si es un hecho) de que las personas solo realizan los actos que resultan en su propia satisfacción no prueba nada.

Por otro lado, si la declaración afirma que siempre actuamos únicamente con la intención de satisfacer nuestros propios deseos, entonces esta afirmación es simplemente falsa. Todos los días somos conscientes de hacer actos con la única intención de ayudar a otra persona, de hacer algo solo porque pensamos que es lo correcto y de expresar un comportamiento

virtuoso centrado en el otro. Como argumentó el filósofo cristiano Joseph Butler (1692-1752),

> La humanidad tiene varios instintos y principios de acción como las criaturas brutas; Algunos dirigen de manera más directa e inmediata al bien de la comunidad, y algunos de manera más directa al bien privado. . . . [No es una representación verdadera de la humanidad, afirmar que están completamente gobernados por el amor propio, el amor por el poder y los apetitos sensuales. . . . es un hecho manifiesto, que las mismas personas, la generalidad, son frecuentemente influenciadas por la amistad, la compasión, la gratitud; . . . y el gusto por lo que es justo y justo, toma su turno entre los otros motivos de acción.[108]

Además, ni siquiera es cierto que siempre *intentamos* hacer lo que queremos. Algunas veces experimentamos *akrasia* (debilidad de la voluntad) cuando no hacemos o incluso intentamos hacer lo que queremos (ver Rom 7: 15-25). Y a veces cumplimos (o intentamos cumplir) nuestro deber, incluso cuando no queremos hacerlo.

Segundo, este argumento a favor del egoísmo ético sufre de lo que se ha llamado la **paradoja del hedonismo.**. A menudo, la mejor manera de obtener felicidad y la satisfacción del deseo no es apuntar a ella. La felicidad no se logra generalmente como un objetivo intencionado, sino que es un subproducto de una vida bien vivida y de hacer lo correcto. Si las personas siempre actúan para ganar felicidad, entonces permanecerá por siempre esquiva. Ahora, uno de los propósitos principales de una teoría moral de las reglas y las acciones, incluido el egoísmo ético, es especificar y ofrecer una explicación justificativa de lo que uno debería intentar hacer en las acciones morales. Visto de esta manera, el egoísmo ético nos obliga a actuar con la intención de maximizar nuestros propios intereses, y es la maximización real de nuestros propios intereses lo que justifica un acto. Sin embargo, La paradoja del hedonismo pone de manifiesto el hecho de que la meta especificada por el egoísmo ético (la maximización real de los intereses propios) se ve frustrada a menudo por las intenciones morales apropiadas (que actúan con la intención de maximizar los intereses propios) indicadas por el egoísmo ético. Así, el egoísmo psicológico presenta una paradoja para

los defensores del egoísmo ético cuando se lo ve como un modelo de intención y acción humanas.

Finalmente, como modelo de acción humana, el egoísmo psicológico descarta la posibilidad de la libertad libertaria de la voluntad. La libertad libertaria se discutió en el capítulo trece, por lo que no se presentará una exposición detallada aquí. Para los propósitos actuales, se debe tener en cuenta que si la libertad libertaria es la explicación correcta de la acción humana, estas proposiciones son las siguientes: (1) No hay cantidad de estados internos (por ejemplo, deseos, creencias, emociones) que sean suficientes para producir un comportamiento. (2) El propio agente debe ejercer espontáneamente sus poderes causales y actuar por el bien de una razón que funciona como el fin u objetivo teleológico por el cual se realizó la acción. En esta vista, El egoísmo psicológico es falso si se toma como una cuenta total de la acción humana porque el egoísmo psicológico es una versión del compatibilismo y el libertarismo es la cuenta preferida de la agencia humana. El egoísmo psicológico (como una teoría sobre la acción o la motivación humana no excepcional) no puede sustentar ninguna teoría moral ya que "debería" (*Lo que* debe hacer *x*) implica "no puede" (*S* no puede hacer *x*). La libertad libertaria es controvertida y no todos aceptan este modelo de acción, pero para aquellos que lo hacen, este argumento tiene fuerza.

Un segundo argumento para el egoísmo ético puede llamarse el **argumento utilitario más cercano.**. Se señala que si todos actuaran de acuerdo con el egoísmo ético, el resultado sería la maximización de la felicidad para el mayor número de personas. Si se actúa sobre él, el egoísmo ético, de hecho, conduce al mejoramiento de la humanidad. Hay dos problemas principales con este argumento. Primero, equivale a una justificación utilitaria del egoísmo ético. Como veremos en breve, el utilitarismo es una teoría normativa rival. Es problemático, por lo tanto, que alguien utilice una teoría rival, en este caso el utilitarismo, como la justificación moral del egoísmo ético. Si uno es un egoísta ético, ¿por qué debería preocuparse por el mayor bien por el mayor número por su propio bien, y no simplemente porque ese "cuidado" llevaría a una mayor satisfacción de los deseos individuales? Segundo, La afirmación parece ser

objetivamente falsa. ¿Es realmente cierto que si todos actuaran de acuerdo con el egoísmo ético, maximizarían la felicidad de todos? Seguramente no. A veces se necesita el sacrificio personal y la negación personal para maximizar la felicidad para el mayor número, y este argumento a favor del egoísmo ético no puede permitir que ese sea el caso.

2.3 ARGUMENTOS CONTRA EL EGOISMO ÉTICO

Entre los argumentos en contra del egoísmo ético, tres son los más destacados. Primero, está la **objeción publicitaria.**. Los principios morales deben servir como guías de acción que informen las situaciones morales. La mayoría de las situaciones morales involucran a más de una persona y, en este sentido, son situaciones públicas. Por lo tanto, las guías de acción moral deben ser enseñables a otros para que puedan ser principios de uso público que nos ayuden en nuestras interacciones morales interpersonales. Sin embargo, de acuerdo con el egoísmo ético en sí, puede ser inmoral para mí enseñar a otros a abrazar el egoísmo ético, ya que eso podría fácilmente resultar en no estar en mi propio interés. Puede ser mejor para mí si los demás siempre actuaron de manera altruista. Por lo tanto, puede ser inmoral que uno se haga público y enseñe egoísmo ético a otros y, de ser así, esto violaría una de las condiciones necesarias para una teoría moral, a saber, que sea enseñable para otros.

En respuesta, algunos han afirmado que no tenemos una buena razón para creer que una doctrina moral debe ser constantemente promulgada. ¿Por qué, se pregunta, deberíamos poder enseñar una doctrina moral a los demás? Alguien no puede mantener constantemente la siguiente noción moral, *P:* "Nunca es correcto promulgar nada". Desafortunadamente, esta respuesta falla porque no captura la naturaleza pública de los principios morales en la medida en que sirven como guías de acción para juzgar interpersonales. conflicto moral ¿Cómo podría el principio *P* servir como una guía de acción suficiente para tratar los diversos aspectos del deber, la virtud y los derechos que constituyen, en primer lugar, una buena guía de acción?

Además, esta respuesta no tiene en cuenta la universalización de las reglas morales. Si nunca debo promulgar algo, esto implica que no debo enseñar algo a otra persona. Pero no parece haber una diferencia moral clara en este caso entre los demás y yo. Para ser coherente, entonces, no debería promulgarme este principio moral. ¿Es posible promulgar un principio a uno mismo? Parecería que sí. Todo lo que está involucrado aquí es que uno trata de instruirse sobre el principio en vista a través de la lectura y otros medios para fortalecer su compromiso con el principio. Ahora bien, si no debo

promulgarme este principio moral, entonces esto implica, entre otras cosas, que si sostengo a *P* como un principio moral que debería universalizarse, entonces, aplicando*P*a mí mismo, ya no tendría razones morales para abrazar *P.* Por otro lado, si no creo que *P* debe ser universalizado, entonces ¿en qué sentido es *P* un principio moral (ya que es más probable universalizabilidad una condición necesaria para una principio a contar como *moral*)?

Un segundo argumento contra el egoísmo ético se llama la **paradoja del egoísmo.**. Algunas cosas, por ejemplo, el altruismo, el amor profundo, la amistad genuina, son inconsistentes con el egoísmo ético. ¿Por qué? Porque estas características de una vida moral virtuosa nos obligan a no buscar nuestros propios intereses, sino los de la otra. Además, el egoísmo ético parece implicar, por ejemplo, que ayudar a los demás a costa de uno mismo (donde no hay una recompensa a largo plazo para el actor) es incorrecto. Así, el egoísmo parecería descartar características importantes y centrales de la vida moral. El punto principal de una teoría moral normativa es explicar y no eliminar lo que ya sabemos que son facetas centrales de la moralidad. Además, para alcanzar la meta del egoísmo (felicidad personal), uno debe abandonar el egoísmo y ser altruista en el amor, la amistad y otras formas. Así, el egoísmo es paradójico por sí mismo y elimina aspectos clave de la vida moral.

Algunos responden afirmando que el **altruismo** es totalmente consistente con el egoísmo ético. De hecho, digamos egoístas, deberíamos hacer actos que beneficien a otros porque eso es en nuestro propio interés. Pero esta respuesta no distingue el pseudoaltruismo del altruismo genuino. **El altruismo genuino** requiere que un acto altruista tenga, como su intención, el beneficio del otro. Un acto cuya única intención es el interés propio pero que, sin embargo, resulta en el beneficio de los demás, es el **pseudoaltruismo.**. Si descubriera que alguien lo "amó" o realizó un acto "altruista" hacia usted únicamente con la intención de beneficiarse a sí mismo y no a usted, entonces no consideraría eso como amor genuino o altruismo, incluso si el acto sucediera en su beneficio. de alguna manera Así, el "altruismo egoísta" es una contradicción en los términos. El egoísmo ético es consistente con el pseudoaltruismo pero no con el altruismo genuino.

Finalmente, una tercera objeción afirma que el egoísmo ético conduce a resultados inconsistentes. Una teoría moral debe permitir reglas morales que

sean públicas y universalizables. Pero el egoísmo ético podría llevar a situaciones donde este no es el caso. ¿Cómo? Considere dos personas, *A* y *B,* que son egoístas éticos y que se encuentran en una situación de conflicto de intereses. Por ejemplo, supongamos que solo había un riñón disponible para trasplante, que tanto *A* como *B lo* necesitan y que el que no recibe el riñón morirá. De acuerdo con el egoísmo ético, *A* debe actuar en su propio interés y prescribir que sus deseos sobresalen. *UNA*tiene el deber de asegurar el riñón y frustrar los intentos de *B* de hacer lo mismo. Esto parecería implicar que *A* debe prescribir que *B* tiene el deber de actuar en *un* ‘s propio interés desde *un* ‘s cada vez que el riñón es el resultado moral correcta, universalizable. Por supuesto *, B,* según el egoísmo ético, tiene desde su perspectiva el deber de actuar en el interés propio de *B.* Pero ahora surge una contradicción porque el egoísmo ético implica que *B* tiene el deber de entregarle el riñón a *A* y obtenerlo él mismo.

Los egoístas éticos responden afirmando que esta objeción no logra captar adecuadamente la naturaleza del egoísmo ético. Afirman que como un egoísmo moral, *A* no debe sostener que *B* debe actuar en *un* interés propio ‘s, pero en la *propia B de* su propio interés. Esto parecería resolver el problema del deber contradictorio anterior. Pero esta manera de plantear el egoísmo ético no parece captar el espíritu egoísta del egoísmo ético, ya que deja abierta la cuestión de por qué egoísta *Un* necesitaría celebrar que *B* debe actuar en *B* ‘s intereses y no en *un* ‘s.

Además, hay otro problema para esta formulación de egoísmo ético, que se puede exponer de la siguiente manera: *A* sostiene que *B* tiene el deber de obtener el riñón para *B en* sí, y que sus propios intereses (*B*) sobresalgan. y, por lo tanto, hacer un acto que realmente perjudique a *A,* incluso si esto no fuera la intención de *B.* Pero en este caso, el egoísmo ético todavía parece implicar una postura inconsistente en la parte de *A* (y de *B*), a saber, que *A* cree que *B* tiene el deber de obtener el riñón para sí mismo ya que *A* piensa que *B* debería actuar *segundo*Los propios intereses personales. Pero si *B* lo hace actuar, los resultados realmente dañarán la maximización de *un* interés propio ‘s. Así *, A,* actuando en su propio interés, tendrá el deber de impedir que *B*cumpla con su propio deber. Cualquier teoría moral que implique que alguien tiene el deber moral de evitar que otros cumplan con su deber moral seguramente está en problemas, de modo que la

objeción continúa. Y es difícil ver cómo un egoísta ético *A* podría afirmar que la otra persona tiene el deber de dañar *Un* mismo.

No todos aceptan este argumento. Algunos afirman que a menudo consideramos que tenemos el deber de frustrar lo que es el deber de los demás. Por ejemplo, en la guerra, un soldado tiene el deber de frustrar los esfuerzos de otro para cumplir su deber de ganar. Si separamos las creencias sobre situaciones éticas de los deseos, entonces la respuesta es, entonces *A* puede creer que *B*tiene el deber de ganar la guerra o el riñón, pero *A* puede al mismo tiempo desear estos objetivos para sí mismo y actuar según esos deseos. En general, la creencia de que *B* debería hacer *x* no implica que *A* quiera que *B* haga *x*.

¿Qué debemos hacer con esta respuesta? Primero, el ejemplo del soldado falla porque no distingue entre deber subjetivo y objetivo. **El deber subjetivo** es un deber que alguien tiene cuando uno ha hecho todo lo posible para descubrir qué es y qué no es lo correcto. Si alguien intenta determinar con sinceridad y conciencia lo que es correcto y actúa en consecuencia, entonces ha cumplido con su deber subjetivo y, en cierto sentido, es, por lo tanto, digno de elogio. Pero las personas pueden estar sinceramente equivocadas y no cumplir con su **deber objetivo** , lo que es verdaderamente correcto hacer desde la perspectiva de Dios, incluso si han tratado de hacer lo mejor posible. El Soldado *A* solo podría reclamar que el Soldado *B* tiene el deber subjetivo de obedecer a su país. Pero *un*También podría creer que *B* tiene el deber objetivo de hacerlo solo si el país de *B* está, de hecho, conduciendo una guerra moralmente justificada. Ahora bien, *A* o *B*están en el lado derecho de la guerra, aunque puede ser difícil decir qué lado es el correcto. Por lo tanto, *A* y *B* pueden creer que solo uno de ellos tiene el deber objetivo de luchar y frustrar al otro. Entonces, el ejemplo de la guerra puede no dar un caso genuino en el que *A* crea que *B* tiene un (n) deber (objetivo) de luchar y que tiene (n) un deber (objetivo) para frustrar *B*.

Segundo, ¿qué pasa con el punto de separar las creencias de los deseos? Por un lado, una característica deseable de cualquier teoría moral es que describe qué es una persona virtuosa y cómo se puede lograr la virtud. Ahora, un aspecto de una persona virtuosa es que existe una armonía entre el deseo y el deber. Una persona virtuosa desea ver el bien prosperado y el deber moral honrado. Con esto en mente, queda claro que el egoísmo ético, si se practica de manera consistente, podría producir personas fragmentadas y

no virtuosas que creen una cosa sobre el deber (por ejemplo, *A*cree que *B* debería hacer *x*) pero que desean algo completamente diferente (por ejemplo, *A* no *desea que B* haga *x*).

Sin embargo, si admitimos que la distinción del egoísta ético entre creencias y deseos es legítima desde un punto de vista moral, entonces esta distinción resuelve la afirmación de que el egoísmo ético conduce a un conflicto de deseo, donde, por ejemplo, *A* desea el riñón. para él y *A* también desea que *B* obtenga el riñón. Dada esta distinción entre creencias y deseos, el egoísmo ético implica que *A* cree que *B* tiene el deber de obtener el riñón mientras permite que *A*Desea que él mismo lo tenga. Sin embargo, esta respuesta pierde el punto real de la objeción al egoísmo ético. Ese punto no es que el egoísmo ético lleve directamente a un conflicto de deseos. Más bien, la objeción muestra que el egoísmo ético conduce a un conflicto sin solución de creencias morales y deber moral. Si *A* y *B* son egoístas éticos, entonces *A* cree que está mal que *B* obtenga el riñón, pero también que *B tiene* el deber de tratar de obtenerlo. Pero, ¿cómo puede *A* creer consistentemente que *B* tiene el deber de hacer algo mal? ¿Y cómo puede *A* tener un deber *objetivo* de frustrar a *B* ?deber *objetivo* ?

2.4 LA CRISTIANDAD Y EL EGOÍSMO ÉTICO.

Antes de pasar al utilitarismo, debemos examinar un tema más. Algunos afirman que la Biblia, con su énfasis en evitar el infierno y en ir al cielo y en obtener recompensas eternas para la vida en la tierra, afirma implícitamente el egoísmo ético como una teoría moral apropiada. Se supone que esto cuenta como un argumento en contra del cristianismo, ya que, concediendo la insuficiencia del egoísmo ético, el cristianismo implica una teoría moral incorrecta. ¿Qué debemos hacer con esta afirmación? Está claro que el interés propio legítimo es parte de la enseñanza bíblica. Pero, ¿significa esto que las Escrituras implican el egoísmo ético como una teoría moral?

Para empezar, debemos distinguir entre lograr lo que es en mi interés propio como un subproducto de un acto frente al interés propio como la única intención de un acto. Los pasajes de las Escrituras que apelan al interés propio pueden simplemente señalar que si intencionalmente haces lo correcto, un producto secundario de esto serán recompensas de varios tipos. Se podría argumentar que estos pasajes no usan claramente el interés propio como la única intención legítima de una acción moral. Por ejemplo, Exodo 20:12 dice: "Honra a tu padre ya tu madre, para que tus días se alarguen en la tierra que el SEÑOR tu Dios te está dando". Claramente, los Diez Mandamientos, de los cuales este versículo es parte , deben ser obedecidos en gran parte porque son los mandatos morales correctos de un Dios santo, no solo porque están en el interés propio del creyente.

Esta observación se relaciona con una segunda distinción entre un motivo y una razón. A grandes rasgos, un motivo es un estado dentro de una persona que influye y mueve a esa persona a creer algo o actuar de cierta manera. En contraste, una razón es algo que sirve racionalmente para justificar alguna creencia o acción que uno ha hecho. Citar una razón para creer en *x* es un intento de citar algo que hace probable que *x* sea verdadera. Citar una razón para hacer *x* es un intento de citar algo que hace que *x*Lo que racional o moralmente debería hacer. En este contexto, solo porque algo, digamos interés propio, sirve como motivo para una acción, no se sigue que también sirva como la razón que justifica la acción en primer lugar. El interés propio puede ser un motivo legítimo para la acción moral, pero, podría

argumentarse, los mandamientos de Dios, la ley moral objetiva, etc. podrían citarse racionalmente como las cosas que hacen que un acto sea nuestro deber en primer lugar. Las Escrituras pueden estar citando el interés propio como un motivo de acción y no como la razón de lo que hace que el acto sea nuestro deber.

Además, incluso si las Escrituras enseñan que el interés propio es una razón para cumplir con un deber, puede estar ofreciendo el interés propio como una razón prudencial y no moral para cumplir el deber. En otras palabras, la Biblia puede estar diciendo que es sabio, razonable y una cuestión de buen juicio evitar el infierno y buscar recompensas sin afirmar que estas consideraciones son razones *morales* para actuar de acuerdo con el interés propio. En resumen, se podría argumentar que se puede entender que las Escrituras abogan por el interés propio como un producto secundario y no como una intención de acción, como un motivo y no como una razón o como una razón prudencial y no moral. Si esto es así, entonces estas ideas bíblicas no implican egoísmo ético.

En segundo lugar, incluso si las Escrituras enseñan que el interés propio contribuye a hacer de mi deber moral algo, el egoísmo ético aún no se cumple. Por un lado, el egoísmo ético como teoría ética normativa enseña que un acto es moral si y solo si maximiza mis propios intereses. El egoísmo ético enseña que el interés propio es tanto necesario como suficiente para que algo sea mi deber. Se podría argumentar, sin embargo, que los factores egoístas, aunque no son los únicos factores que son moralmente relevantes para un acto (otras cosas como el sacrificio personal y obedecer a Dios porque es intrínsecamente correcto también pueden ser relevantes), sin embargo, son al menos uno. Característica a menudo importante para evaluar el valor moral de un acto. El deber moral no se agota por el interés propio como implica el egoísmo ético, pero el interés propio puede ser un factor legítimo en la deliberación moral.

Además, es probable que la naturaleza precisa del interés propio contenida en las Escrituras sea diferente en dos aspectos del interés propio que forma parte del egoísmo ético. Por un lado, de acuerdo con el egoísmo ético, lo que hace que un acto sea correcto es que está en *mi* propio interés. La propiedad de valorización importante aquí es el hecho de que algo promueve los intereses en primera persona del actor. Aquí, el agente moral se atiende a sí mismo precisamente como siendo idéntico a sí mismo y a nadie más.

Por el contrario, el énfasis de las Escrituras en el interés propio es muy probable que se basa en la conveniencia de ese interés personal, no en el mero hecho de que tales intereses son *míos,* sino en el hecho de que soy una criatura de valor intrínseco hecho a la imagen de Dios y como tal, debería preocuparme por lo que me pasa. Aquí busco mi propio bienestar no porque sea mío, sino por lo que soy, es decir, una criatura con un alto valor intrínseco. Consideremos un mundo posible donde las personas humanas no tienen ningún valor. En ese mundo, el egoísmo ético todavía legislaría el interés propio, pero la segunda visión en consideración (ese interés propio se sigue del hecho de que soy una criatura de valor) no porque la condición necesaria para el interés propio (ser una criatura) de valor intrínseco) no se obtiene en ese mundo.

Tanto el punto de vista kantiano como el teleológico deben tener en cuenta el yo no menos que los demás. Mi yo es relevante en consideraciones de universalización. Además, puede haber contextos especiales en los que mis propios intereses son una consideración fundamental, por ejemplo, donde está en juego mi propio destino eterno. Además, para que el don del cielo sea significativo, debe responder a algún interés personal o deseo de salvación. ¿Podría Dios ser glorificado por su provisión de salvación si no fuera algo en lo que tuviéramos interés?

Hay una segunda forma en que la naturaleza del interés propio en las Escrituras y en el egoísmo ético difiere. Como argumentó CS Lewis, hay diferentes tipos de recompensas, y algunas son correctas porque tienen una conexión natural con las cosas que hacemos para ganarlas y porque son expresiones de lo que Dios nos hizo ser por naturaleza.[109] El dinero no es una recompensa natural para el amor (uno es mercenario para casarse por dinero) porque el dinero es ajeno a los deseos que deben acompañar al amor. Por el contrario, la victoria es una recompensa natural para la batalla. Es una recompensa adecuada porque no está relacionada con la actividad por la cual se otorga la recompensa, sino que la victoria es la consumación de la actividad en sí.

Según Lewis, el deseo por el cielo y las recompensas es un deseo natural que expresa lo que nosotros, por naturaleza, somos. Nos hicieron desear el honor ante Dios, estar en su presencia y tener hambre para disfrutar de las recompensas que nos ofrecerá, y estas son las consumaciones naturales de

nuestra actividad en la tierra. Por lo tanto, lo apropiado de buscar el cielo y las recompensas se deriva del hecho de que estos resultados son expresiones genuinas de nuestra naturaleza y son la consumación natural de nuestras actividades para Dios. En contraste, según el egoísmo ético, el valor de los resultados no tiene nada que ver esencialmente con nuestra naturaleza o con las consumaciones naturales de las actividades. Más bien, el valor de esos resultados es únicamente una función del hecho de que ellos mismos benefician al agente. Y eso es todo lo que hay que hacer.

Esto completa nuestra discusión sobre el egoísmo ético. Ahora pasamos a una versión mucho más popular de la ética teleológica, a saber, el utilitarismo.

3 UTILITARISMO

Los utilitaristas ven la vida moral en términos de razonamiento de medios a fines. La esencia del **utilitarismo** se puede afirmar de esta manera: *la rectitud o la injusticia de un acto o regla moral es únicamente una cuestión del bien no moral producido directa o indirectamente en las consecuencias de ese acto o regla.* Se puede aclarar el utilitarismo y agudizar las críticas al sondear tres aspectos diferentes de las teorías que llevan este nombre: teorías utilitarias del valor, el principio de la utilidad en sí y diferentes formas de utilitarismo.

3.1 TEORÍAS UTILITARIAS DEL VALOR.

Primero debemos distinguir entre valores morales y no morales. Al aclarar la noción de **valor no moral** (a veces llamado **bondad**), un utilitario puede señalar correctamente que varias cosas pueden tener un valor intrínseco sin que ese valor sea moral. En este contexto, el **valor moral** , a veces llamado **rectitud** , se refiere a reglas morales (no robar) o acciones morales individuales (un acto de robo) o tipos de acciones (por ejemplo, acciones de tipo robo en general). Ejemplos de valor intrínseco no moral (cosas con valor intrínseco aparte de las reglas y acciones morales) son: salud, bello arte, amistad, conocimiento matemático. ¿Qué se entiende por valor intrínseco aquí? Si algo tiene **valor intrínseco.**—Por ejemplo, la alegría— entonces es valiosa en sí misma, es un fin en sí misma, es buena y digna de ser deseada por sí misma. Por el contrario, si algo tiene un **valor instrumental (** dinero, por ejemplo), entonces su único valor es como un medio para el valor intrínseco. Tenga en cuenta que podría haber valores intrínsecos sin los instrumentales, pero no podría haber valores instrumentales sin los intrínsecos. Finalmente, algo tiene **un valor mixto** (p. Ej., Salud) si tiene un valor intrínseco e instrumental.

Los utilitarios difieren acerca de qué valores debemos buscar producir como consecuencias de nuestras acciones; esto es un desacuerdo sobre lo que tiene un valor intrínseco no moral. Hay tres puntos de vista utilitarios principales con respecto al valor intrínseco. Primero, el **utilitarismo hedonista** concibe la utilidad únicamente en términos de felicidad o placer. Todas las demás cosas son valiosas solo en la medida en que son medios para obtener felicidad o placer y evitar la infelicidad y el dolor. Uno de los primeros utilitaristas, Jeremy Bentham (1748-1832), fue un **hedonista cuantitativo.**. Según Bentham, lo que importa es la cantidad de placer contra dolor, y él trató de desarrollar un cálculo hedónico mediante el cual se puede calcular la cantidad total de placer contra dolor que probablemente se producirá por un acto. Su cálculo se basó en consideraciones de la intensidad, duración, cercanía y pureza del placer que un acto tendría como consecuencia.

Otro primer utilitario, John Stuart Mill (1806-1873), rechazó este enfoque. Mill señaló que es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; Mejor ser Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho. En opinión de Bentham, un cerdo satisfecho tenía una mayor cantidad de placer que un Sócrates insatisfecho y, por lo tanto, ejemplificaba más valor. Pero, Mill argumentó, algo está mal con esta noción. Bentham no distinguió diferentes tipos de placer y descuidó o pasó por alto el hecho de que algunos tipos de placer son más valiosos que otros, por ejemplo, el placer intelectual frente a un estómago lleno. Además, es difícil saber cómo calcular la duración e intensidad de varios placeres según lo previsto por Bentham. Por lo tanto, la aplicación del cálculo hedónico en situaciones concretas de acción moral / toma de decisiones es extremadamente problemática. Molino abrazado**El hedonismo cualitativo** en el que todavía es placer contra dolor lo que constituye utilidad, pero ahora se hace espacio para diferentes tipos de placer. Por ejemplo, en este punto de vista, no son las cosas como la amistad o el arte bello lo que tienen un valor intrínseco, sino el placer que proviene de ellos. Un problema para la opinión de Mill es que falla en especificar adecuadamente cómo debemos clasificar el valor relativo de diferentes tipos de placer.

Una segunda visión, en oposición al hedonismo, se llama **utilitarismo pluralista** . Desde este punto de vista, el placer y la felicidad no solo tienen un valor intrínseco y no moral, sino también una serie de otras cosas. Otros valores intrínsecos y no morales aprobados por los utilitaristas pluralistas incluyen el conocimiento, el amor, la belleza, la salud, la libertad, el coraje, la autoestima, etc. Por ejemplo, según el utilitarismo pluralista, no es solo el placer producido por la amistad lo que tiene valor, sino la amistad misma. Los defensores de este enfoque afirman que es intuitivamente obvio que los elementos enumerados anteriormente tienen, de hecho, tienen un valor intrínseco, y nadie ha ofrecido ninguna característica única que todos estos elementos diversos tengan en común.

Varios utilitaristas modernos han rechazado el utilitarismo pluralista. El principal problema que señalan es que los valores mencionados anteriormente son relativamente inútiles para determinar lo que se debe hacer. Existen vistas muy diferentes sobre los méritos relativos de los elementos enumerados anteriormente. Además, no parece existir una escala común para comparar y clasificar, digamos, la amistad, incluidos los diversos tipos de amistad que

pueden tener lugar, con valores tales como la experiencia estética o el valor. Por esta y otras razones, la mayoría de los utilitaristas contemporáneos adoptan una tercera teoría del valor: el **utilitarismo de preferencia subjetiva.**. Debido a que a muchos les parece inútil y presuntuoso tratar de desarrollar una teoría general del valor, esta posición sostiene que un acto debe maximizar la satisfacción de los deseos y preferencias individuales. El objetivo de las acciones morales es la satisfacción de deseos o deseos que expresan preferencias individuales.

Desafortunadamente, esta teoría parece ser una versión del relativismo combinatorio (ver cap. 20); por lo tanto, se derrumba en una forma de relativismo cuando se usa para especificar la bondad para propósitos de guía de acción. ¿Por qué? Porque cuando uno intenta usar el principio para determinar qué acción tomar, cualquier acto puede ser justificado siempre que satisfaga las preferencias privadas de un individuo. Si alguien desea ser un abusador de niños o practicar alguna forma de autodesprecio, entonces, según este punto de vista, tal acto es apropiado porque podría maximizar la satisfacción de los deseos individuales. La teoría no puede explicar el simple hecho de que las personas pueden tener preferencias moralmente inaceptables, como el deseo de genocidio.

Los utilitarios han respondido a este cargo de la siguiente manera. Complementan el principio de preferencia subjetiva con una condición de racionalidad: el bien consiste en la satisfacción de los deseos individuales que es racional desear. Afirman que el utilitarismo no es responsable de resolver el problema de la idiotez universal. En otras palabras, la vista de preferencias subjetivas solo toma en cuenta las preferencias racionales. Ni el maltrato infantil ni los actos de autodesprecio son racionales, por lo que no cuentan como preferencias "apropiadas".

Pero, ¿qué se entiende por racionalidad aquí? Distingamos entre racionalidad prescriptiva y racionalidad descriptiva. **La racionalidad prescriptiva** implica dos cosas: (1) la capacidad de tener creencias justificadas sobre lo que es intrínsecamente valioso y (2) tener esas creencias informan adecuadamente los deseos de uno. Este tipo de racionalidad no puede ser lo que el utilitario tiene en mente, ya que tal racionalidad implica un utilitarismo pluralista (la capacidad de tener creencias justificadas sobre lo que tiene un valor no moral) o es deontológico (la capacidad de tener creencias justificadas sobre lo que tiene una moral intrínseca). valor). De

cualquier manera, la definición de *racionalidad.* sería circular: el "bien" se define como lo que es racional desear, y "racional" se define como lo que las personas desean cuando desean el bien.

El único tipo de racionalidad disponible para la forma de preferencia subjetiva del utilitarismo es la **racionalidad descriptiva.**, lo que necesariamente implica dos cosas: primero, la capacidad de utilizar medios eficientes para lograr ciertos fines, una vez que se postulan esos fines. Pero esto solo no es adecuado para salvar el utilitarismo de la preferencia subjetiva, ya que uno podría proponer fines moralmente aborrecibles y aún así ser racional si conociera medios eficientes para lograr esos fines. Por lo tanto, una segunda cosa debe incluirse en la racionalidad descriptiva: una es racional si y solo si se desea lo que desean todas las personas psicológicamente normales (es decir, estadísticamente habituales). Si uno está psicológicamente equilibrado, entonces, presumiblemente, no elegirá ser un abusador de niños. Nuestras naturalezas humanas son contingentes: podrían haber resultado ser diferentes, por ejemplo, si la progresión evolutiva hubiera tomado un giro diferente. Dadas las naturalezas humanas contingentes que tenemos, lo que sea estadísticamente habitual sea el deseo de lo que es racional desear. Y como cuestión de hecho contingente, esas personas no desean ser abusadoras de niños.

Pero la pregunta es por qué una persona normal no escogería tal estilo de vida. La respuesta no puede ser que tales actos sean simplemente incorrectos, porque en este caso el defensor del utilitarismo de la preferencia subjetiva estaría discutiendo en un círculo. Podría haber resultado que las personas psicológicamente "normales" (es decir, típicas) preferirían haber satisfecho una serie de deseos altamente inmorales. Ninguna contradicción está involucrada en esta afirmación. Hay mundos posibles (incluido el futuro del mundo real) donde las personas, como un hecho contingente, típicamente desean molestar a los niños. Pero si este fuera el caso, la satisfacción de estos deseos sería moralmente apropiada en la vista de la preferencia subjetiva. Por esta razón, tal opinión debe ser juzgada como inadecuada. Cualquier punto de vista que incluso permita la posibilidad lógica de que el maltrato infantil y una gran cantidad de otros actos inmorales puedan justificarse moralmente tiene una concepción errónea del valor. Y debido a que las preferencias humanas pueden cambiar a medida que pasa el tiempo, es posible que no estemos preocupándonos por lo que es lógicamente posible.

A modo de conclusión, se deben tener en cuenta dos cosas importantes cuando se contempla una teoría utilitaria del valor. Primero, el valor moral (actos y reglas morales) solo tiene valor instrumental. Son únicamente un medio para un fin. Los utilitarios difieren sobre lo que ese fin, llamado "lo bueno", equivale a. El "derecho" es para el "bien" como un medio es para un fin. Esto se puede representar como en la tabla 21.1.

Tabla 21.1 Teorías utilitarias del valor.

The Right	The Good
moral acts and rules	pleasure (quantity or quality), pluralistic value, "rational" subjective preference
instrumental value	intrinsic value

Segundo, la mayoría de los utilitaristas son objetivistas con respecto a la naturaleza del valor no moral. Para los utilitaristas hedonistas y pluralistas, el bien es objetivo y no depende de las creencias o deseos de los individuos. Por el contrario, para los utilitaristas de preferencia subjetiva, lo bueno es relativo a las creencias y deseos individuales, y por lo tanto es subjetivo.

3.2 EL PRINCIPIO DE UTILIDAD

Como acabamos de ver, los utilitaristas difieren acerca de qué valor cuenta para definir la utilidad, donde la **utilidad** significa lo que es bueno que debemos buscar para maximizar las consecuencias de nuestros actos y reglas morales. Los utilitaristas también difieren acerca de la forma del principio de utilidad en sí. El **principio de utilidad** establece el objetivo o la prueba de lo que uno debe hacer. Según el utilitarismo, más generalmente, un acto moral (o regla moral) es correcto si y solo si las consecuencias del tipo correcto y / o en la medida correcta son (en realidad) producidas por la acción (o son el resultado de seguir la moral). regla). Pero esto todavía es demasiado general, y los utilitaristas están divididos acerca de la mejor manera de caracterizar este principio con mayor precisión. Cada uno de los siguientes han propuesto:

a. Sólo produce buenas consecuencias.
b. Maximiza las buenas consecuencias.
c. Evita todas las malas consecuencias.
d. Minimiza las malas consecuencias.
e. Produce la mayor felicidad para el mayor número.
f. Maximiza el balance neto de consecuencias buenas contra malas.

Claramente, estos principios pueden entrar fácilmente en conflicto unos con otros. Así que los utilitaristas discrepan significativamente sobre lo que está bien y lo que está mal en precisamente la misma situación. Los principios (a), (b), (c), (d) se explican por sí mismos y no necesitan comentarios especiales, pero puede ser útil aclarar los principios (e) y (f).

Para simplificar, supongamos que tenemos una sociedad de diez personas y tenemos diez dulces para distribuir. Deje que *hedon* represente una unidad en la escala de placer-dolor o continuo, con placer en el lado positivo y dolor en el lado negativo. Además, supongamos que ocho personas en nuestra sociedad obtienen +1 hedon de un dulce, una persona odia los dulces y obtiene -1 hedon por comer una pieza, y un conocedor de dulces obtiene la friolera de +5 hedones de cada pieza. El principio (e) establece que al considerar lo que está bien y lo que está mal en una circunstancia determinada, uno debe estimar la cantidad de utilidad (es decir, las

consecuencias buenas y malas) producidas en función de dos cosas: el número total de hedones positivos y negativos. generado y el número total de personas involucradas.

El principio (f) no hace referencia a este último factor y solo se enfoca en el total de hedones generados. El principio (f) requeriría que le entreguemos las diez piezas al conocedor de dulces porque esto genera 50 hedones (5 hedones por cada una de 10 dulces). Compara esto con cada individuo que recibe una pieza. Las primeras ocho personas contribuyen con un hedón cada una, el conocedor contribuye con cinco hedones, y el aficionado a los dulces rinde menos uno para un total de 12 hedones. Dado que esto es menos de 50 hedones, el principio (f) requiere que nuestro deber moral sea entregar las diez piezas al conocedor. Sin embargo, el principio (e) es más complicado porque requiere que el número de personas se tenga en cuenta en la ecuación. Si las diez piezas se entregan al conocedor, eso solo incluye a una persona en comparación con diez personas involucradas en una distribución equitativa.

Está más allá del alcance de nuestra discusión actual analizar más a fondo estas formulaciones alternativas del principio de utilidad. El punto a enfatizar aquí es que los utilitaristas no están de acuerdo sobre cómo establecer el principio de utilidad. Este desacuerdo se ha presentado a menudo como una crítica de la teoría. Además, cada formulación individual del principio de utilidad está sujeta a críticas. Considere el principio (e) anterior, la formulación más frecuentemente asociada con el utilitarismo. La dificultad con la fórmula (e) es que (e) intenta equilibrar dos escalas diferentes que se utilizan para evaluar la moralidad de un acto o regla: el número de personas afectadas y la cantidad total de utilidad producida.

Otra crítica más general del principio de utilidad se refiere a la forma en que lo utilizan los utilitaristas. Los utilitaristas enfatizan que lo que deberíamos intentar hacer en nuestras acciones es maximizar la utilidad en las consecuencias de esas acciones *a largo plazo.* No están interesados en las consecuencias a corto plazo de un acto; lo que importa es la utilidad total producida por ese acto, y esto debe tener en cuenta los efectos a largo plazo de ese acto.

Pero ahora un problema entra en escena. Es difícil, si no imposible, conocer las consecuencias comparativas a largo plazo de actos alternativos que uno podría realizar. Aparte de ser (casi) omnisciente, uno difícilmente

podría juzgar con precisión que la alternativa *A* es su deber y la acción *B* está moralmente prohibida. Tenga en cuenta que las intenciones del agente no tienen relación con el carácter moral de la acción del agente. Alguien podría sinceramente hacer *A,* pensando que produciría la mayor utilidad, pero en realidad haría lo inmoral si *B* resultara a largo plazo para maximizar la utilidad con respecto a *A.*Algunos utilitaristas responden a esto afirmando que uno simplemente tiene el deber de hacer un acto a la luz de lo que es razonable esperar que sean las consecuencias de un acto, y no tiene el deber de hacer lo que realmente maximiza la utilidad a largo plazo. Además, hacer lo mejor para actuar a la luz de las expectativas razonables sobre las consecuencias maximizará la utilidad en comparación con no actuar en absoluto o actuar de manera que no ofrezca razonablemente la expectativa de maximizar la utilidad.

Pero esta respuesta pierde el punto. El punto no es que los agentes morales sean responsables de hacer lo mejor que puedan en sus acciones y, como no son omniscientes, a veces cometen errores. Este punto es correcto y se aplica a todas las teorías morales. El verdadero problema que surgió en la objeción es que los enfoques utilitarios de la moralidad y la toma de decisiones morales tienen un defecto que es fundamental para la teoría. El mismo factor que hace que una acción sea correcta o incorrecta, la utilidad a largo plazo producida por ese acto en comparación con los actos alternativos, a menudo (si no típicamente) tiene una incertidumbre que paraliza la toma de decisiones morales y que pone de relieve una carencia en el deber. eso no es propicio para el desarrollo de la convicción y el carácter (véase el capítulo 22).

Como señaló Salomón en Eclesiastés 2: 18-19: “Debo dejar [el fruto de mi trabajo] a aquellos que vienen después de mí, ¿y quién sabe si serán sabios o tontos? Sin embargo, serán dueños de todo por lo que he trabajado y usado mi sabiduría bajo el sol. Esto también es vanidad ". El punto de Salomón es este: si el valor de mi trabajo y sus frutos se derivan de las consecuencias a largo plazo de ese trabajo, entonces hay un cierto vacío y una incertidumbre paralizante en mis acciones actuales porque realmente podría estar contribuyendo. a algo con malos efectos a largo plazo. Por lo tanto, si mi trabajo actual es tener valor, entonces ese valor debe derivarse de algo además de sus consecuencias a largo plazo.

El impacto paralizante de las visiones utilitarias del principio de utilidad también se ha destacado por lo que se llama la **objeción de no**

descanso . Según el utilitarismo, uno es hacer ese acto que maximiza la utilidad a largo plazo. Pero para cualquier acto que uno pueda realizar, siempre habrá un conjunto potencialmente infinito de actos alternativos. ¿Cómo se debe tener en cuenta efectivamente todas las alternativas relevantes? ¿Y cómo se puede evaluar aproximadamente las consecuencias a largo plazo de cada una de estas alternativas?

Antes de ver diferentes formas de utilitarismo, debemos examinar una pregunta más con respecto al principio de utilidad: ¿El principio de utilidad confiere al utilitarismo una forma de relativismo moral? Muchas personas creen erróneamente que la respuesta es sí. Para ver por qué esto es erróneo, hagamos una distinción entre algo que es una *relación* y algo *relativo.* Ser rojo es una propiedad simple. Solo una cosa, digamos una manzana, para tenerla. Por el contrario, una relación es una característica objetiva del mundo que se obtiene entre dos o más cosas. Por ejemplo, "mayor que" o "entre" son relaciones. Tenga en cuenta que es una característica objetiva del mundo si un objeto *A* es o no más grande que un objeto *B*o algún objeto *C* está entre otros dos objetos *D* y *E.* Tales hechos no dependen de las creencias de las personas. Creer que *A* es más grande que *B* no es lo que lo hace así. Por otro lado, algo (una creencia) es relativo si su verdad o falsedad depende de las creencias de individuos o culturas. A veces se dice que *P* es verdadero para mí pero falso para ti. Tal declaración expresa la idea de que la verdad de *P* es subjetiva, su verdad depende de que se crea a *P.*

Ahora, el utilitarismo hace que la moralidad de un acto (o regla) sea una relación entre el acto y las consecuencias producidas en esa circunstancia específica. Para los usuarios de actos (ver más abajo), un acto de robo de Smith el martes es correcto o incorrecto en relación con las consecuencias de ese acto específico. Lo mismo podría decirse de un acto de robo de Jones el miércoles. En cada caso, la rectitud o el mal moral es una relación con aquellos y solo con aquellas circunstancias involucradas en ese mismo caso. Así, la rectitud moral o la injusticia no es invariante; Cambia a medida que cambian las consecuencias y las circunstancias. Algunas personas piensan que esta variación hace del utilitarismo una forma de relativismo. Pero esto se confunde, en cualquier situación dada, será una característica objetiva del mundo (no siempre es fácil de descubrir) en cuanto

a qué acción maximizará realmente la utilidad en ese caso. Entonces, aunque el utilitarismo convierte la rectitud o la injusticia en una relación, lo que hace que el valor moral sea algo que puede variar según las circunstancias, el utilitarismo no hace que el valor moral dependa de las creencias de los individuos. Por lo tanto, no es una forma de relativismo.

3.3 DIFERENTES FORMAS DE UTILITARISMO

Finalmente, hay dos versiones principales de utilitarismo: actuar utilitarismo y gobernar utilitarismo. El utilitarismo de actos se enfoca en la utilidad producida por actos concretos particulares, y el utilitarismo de reglas se enfoca en la utilidad producida por la adopción de reglas que gobiernan tipos de actos. Antes de que podamos entender la diferencia entre estos dos enfoques, primero debemos tener en cuenta dos distinciones preliminares: (1) un tipo de acto frente a un token de acto y (2) un concepto resumen de reglas versus un concepto práctico de reglas.

Un **tipo de acto** es un tipo de acto que puede tener lugar en diferentes lugares al mismo tiempo o en diferentes momentos. Los tipos de actos son repetibles. Un tipo de acto de cumplimiento de promesas, un tipo de acto que rompe una promesa y un acto de tipo de robo son todos ejemplos de tipos de actos. Un **contador acto** , sin embargo, es un caso particular, concreto de un tipo de acto. Si Smith rompe una promesa al mediodía del martes y Jones hace lo mismo al mediodía del día siguiente, entonces estas son dos muestras de actos del mismo tipo de acto. Si Roth roba al mediodía del jueves, esta es una tercera ficha de acto, pero es una instancia de un tipo diferente de acto (un acto de tipo de robo y no un acto de tipo que rompe la promesa).

Tanto para la diferencia entre los tipos de acto y tokens. ¿Qué pasa con la segunda distinción entre el resumen y las concepciones prácticas de las reglas, en este caso las reglas morales como "No robar" o "No romper promesas"? Según la **concepción resumida de las reglas** , tales reglas morales son como una generalización científica. Por ejemplo, la regla científica "Todos los cuervos son negros" es una generalización alcanzada comenzando con el examen de varios casos individuales: cuervo $_1$ es negro, cuervo $_2$ es negro y así sucesivamente, de manera que todos los cuervos examinados hasta ahora sean negros, y luego generalizando a la conclusión de que, probablemente, todos los cuervos (examinados y no examinados) son negros. Tenga en cuenta dos cosas sobre este ejemplo. Para empezar, los casos individuales (por ejemplo, cada cuervo específico) son más fundamentales e importantes que la regla. La regla está justificada por los

casos, no al revés. Además, la regla es simplemente un resumen útil de lo que se ha encontrado que es cierto hasta ahora (todos los cuervos examinados han sido negros) y una regla de oro guía para casos futuros (los cuervos examinados en el futuro probablemente serán negros). ¿Qué pasaría si nos encontramos con un cuervo blanco? Nuestra regla (Todos los cuervos son negros) no nos dice que los cuervos *deben*ser negro Si ese fuera el caso, nos veríamos obligados a clasificar a nuestra nueva ave como una no vena simplemente porque es blanca. No, afirmaríamos que tenemos ante nosotros un cuervo blanco y cambiaríamos la regla a "En la mayoría de los casos, los cuervos son negros". La regla aún sería una guía conveniente, generalmente correcta en la mayoría de los casos, pero no sería universalmente cierto.

La **concepción práctica de las reglas.**es muy diferente Una práctica es una forma de actividad especificada por las reglas (y oficinas, roles, deberes, etc.). El juego de béisbol, el sistema de ley de agravios, la industria de seguros son ejemplos de instituciones o prácticas en este sentido. Aquí, si uno quiere participar en una actividad dentro de una práctica (por ejemplo, lanzar en el béisbol, demandar a alguien en el tribunal), entonces debe seguir las reglas del juego que constituyen la esencia misma de esa práctica. Las reglas de una práctica ya existen antes de las actividades individuales que tienen lugar dentro de esa práctica. Si uno va a lanzar, debe obtener una pelota de béisbol (no una jabalina), ir a un diamante de béisbol (no una sala de billar) y lanzar la pelota de acuerdo con ciertas reglas. Estas reglas no son resúmenes útiles de observaciones pasadas de lo que los lanzadores han hecho hasta ahora. Más bien, son definicionales. Las reglas determinan la práctica. Si alguien lanzara una jabalina en un salón de billar y afirmara que estaba lanzando en el béisbol, no pensaríamos que nuestra regla "Todos los lanzadores lanzan una pelota de béisbol sobre el plato del hogar de tal manera", debían modificarse ligeramente como lo hacemos cuando Encontramos un cuervo blanco. No, simplemente no consideraríamos al lanzador de jabalina como un ejemplo de lanzamiento en el béisbol, independientemente de cómo lo llame. Con estas distinciones en mente, estamos en una mejor posición para entender la diferencia entre el acto y el gobierno utilitario. simplemente no consideraríamos al lanzador de jabalina como un ejemplo de lanzamiento en el béisbol, independientemente de cómo lo llame. Con estas distinciones en mente, estamos en una mejor posición para entender la diferencia entre el acto y el gobierno utilitario. simplemente

no consideraríamos al lanzador de jabalina como un ejemplo de lanzamiento en el béisbol, independientemente de cómo lo llame. Con estas distinciones en mente, estamos en una mejor posición para entender la diferencia entre el acto y el gobierno utilitario.

1. Actuar el utilitarismo. Según **acto utilitarismo.**, un acto es correcto si y solo si ningún otro acto disponible para el agente maximiza la utilidad más que el acto en cuestión. Aquí, cada acto moral es tratado atomísticamente; Es decir, se evalúa en completo aislamiento de otros actos. Los utilitaristas de actos consideran los tokens de actos, no los tipos de actos como el objeto apropiado de la evaluación moral. Cada situación moral individual (¿debería Smith romper su promesa el martes?) Es más importante que la regla relevante para esa situación (en general, mantenga sus promesas). Además, los utilitaristas actúan empleando una noción resumida de reglas morales, no una concepción práctica. Las reglas morales generales como "No robar", "No romper promesas" o "No castigar a personas inocentes" son meras reglas generales; Los resúmenes de cómo las personas hasta este momento en general han experimentado las consecuencias de actos similares a los que estamos considerando. Si estoy considerando la moralidad de un acto de robo, entonces la regla "No robar" me recuerda que tales actos generalmente no maximizan la utilidad. Pero tales reglas no tienen un valor moral intrínseco, ni me dictan cómo debo ver el acto presente. Es decir, las reglas morales como "No robar" no constituyen la esencia moral de acciones específicas de robo. En cambio, son meras reglas de oro y, como tales, son ayudantes falibles de reflejar el carácter moral real de un acto específico bajo consideración.

Se han planteado una serie de objeciones contra el acto utilitario. Primero, el utilitarismo de los actos permite justificar moralmente una serie de actos que parecen ser inmorales. Por ejemplo, si maximizaría la utilidad romper una promesa, la policía castigaría a un hombre que supiera que era inocente (tal vez para mostrar la eficiencia de la policía y servir como elemento disuasorio, siempre que mantengan esto en secreto. para evitar el caos social resultante de una disminución del respeto por la policía), o de que unos pocos sean esclavizados en beneficio de la mayoría, entonces no hay fundamentos dentro del utilitarismo de acto para juzgar estos actos como inmorales. A

veces, acciones de este tipo producirán las "consecuencias moralmente deseables". Pero cualquier doctrina que trate estos actos inmorales como moralmente justificables está equivocada.

La idea detrás de estos puntos es que comenzamos nuestra teorización moral, en este caso, nuestro intento de establecer una teoría normativa como el acto de utilitarismo, con intuiciones racionales sobre lo que es y no es moralmente apropiado. Está mal castigar a una persona inocente, punto. Si una teoría como el utilitarismo podría implicar que tal acto sería moralmente obligatorio o incluso permisible, entonces esa teoría debe ser rechazada porque tenemos mejores fundamentos para creer que no debemos castigar a una persona inocente de la que tenemos por aceptar el utilitarismo de acto. Si algo tiene que pasar es la teoría, no nuestras intuiciones. Por supuesto, los utilitaristas pueden responder que, en este caso, simplemente deberíamos ajustar nuestras intuiciones a la luz de la teoría. Pero el crítico del utilitarismo de actos está utilizando el conocimiento intuitivo de casos morales específicos de la misma manera en que los científicos usan los hechos, es decir, como un factor importante para evaluar teorías alternativas, y es difícil ver cómo esto puede ser erróneo. Además, hacer una excepción a una regla puede no ser a la larga algo tan bueno. Así, el utilitarismo de acto amenaza con colapsar en el utilitarismo de la regla.

Las críticas enumeradas anteriormente tienden a mostrar que el utilitarismo de acto no concuerda con nuestra convicción de que los individuos tienen un valor intrínseco con los derechos individuales y que las personas no son simplemente paquetes de utilidad social. En estos casos, las personas son tratadas como medios para un fin, a veces con el argumento de que hacerlo tendrá una gran utilidad social. Pero esto no trata a estas personas como fines intrínsecamente valiosos con los derechos individuales. Dicho de otra manera, es difícil derivar un principio de justicia robusto e intuitivamente aceptable que respete los derechos intrínsecos de los individuos a partir de un principio de utilidad.

Tercero, el utilitarismo de acto convierte los actos triviales en actos morales. Considere la opción de qué cereal comer para el desayuno. Supongamos que hay tres cereales disponibles para usted y que uno de estos produciría un poco más de utilidad que los otros si se seleccionara, quizás porque es un poco mejor en sabor, textura, etc. En este caso, el utilitarismo de acto implicaría que usted estaba moralmente obligado

a comer este cereal porque ese acto maximizaría la utilidad. Pero a pesar de los reclamos utilitarios de acto, tal acto no parece ser en absoluto un acto moral. Así, el utilitarismo de acto fracasa porque convierte actos triviales como éste en cuestiones de obligación moral.

Otras objeciones, que se aplican igualmente para actuar utilitarismo y gobernar utilitarismo, se considerarán a continuación. A la luz de las objeciones que se acaban de mencionar, algunos utilitaristas han formulado diferentes versiones de utilitarismo de reglas, que creen que manejan estas objeciones de una manera que no es posible dentro de un marco de acción utilitaria.

2. Regla el utilitarismo. De acuerdo con la **regla del utilitarismo** , un acto es correcto si y solo si cae bajo una regla moral correcta que cubre ese tipo de acto genérico. Y una regla es una regla moral correcta si y solo si todos los que actúan sobre esta regla maximizarían la utilidad en comparación con el hecho de que todos actúen sobre una regla alternativa. Los utilitaristas de reglas enfatizan tipos de actos (no tokens de actos) y una concepción práctica de las reglas morales.

Aquí los actos ya no son evaluados aisladamente de las reglas morales. La razón por la cual el utilitarismo fracasó fue que uno podía cortar un acto particular de mantener una promesa o castigar a una persona inocente de las reglas morales generales ("Cumplir las promesas", "Castigar solo a los culpables") y evaluar directamente la utilidad producida por ese acto en particular. En el acto de utilitarismo, si romper una promesa no debilita el respeto por la regla moral para cumplir las promesas (en cuyo caso se produciría el caos y se produciría una mala utilidad), entonces el acto puede ser justificado. Los utilitaristas de la regla refuerzan la conexión entre las reglas y los actos. Un token de acto (un caso específico de robo) se ve a la luz del tipo de acto (robo de tipos de actos en general) del cual es un ejemplo. Y un tipo de acto se evalúa por referencia a la corrección de una regla moral relevante para el tipo de acto que se toma como práctica moral. Los cálculos de utilidad entran en el proceso al nivel de evaluar reglas morales alternativas que gobiernan prácticas morales alternativas y tipos de actos. Por ejemplo, si todos siguieran la regla "Castigue solo a los culpables", esto llevaría a una

mayor utilidad que si todos siguieran la regla "Castigue a las personas inocentes, así como a los culpables".

Por lo tanto, el utilitarismo de reglas no puede usarse para justificar los actos problemáticos citados contra el utilitarismo de actos. Además, se afirma que no maximizaría la utilidad si tratáramos los actos triviales como qué comer en el desayuno como cuestiones morales. La utilidad se maximiza si se mantienen las áreas de libertad individual, o eso dicen los utilitaristas.

Pero, ¿es realmente el caso que no tratamos las opciones de alimentos para el desayuno como cuestiones morales porque hacerlo fallaría para maximizar la utilidad? Por el contrario, parece que tales actos no son morales por su propia naturaleza. Además, los utilitaristas actúan argumentando que cuando nos enfrentamos a una situación moral, siempre debemos seguir esta regla: Cuando nos enfrentamos a un dilema moral, maximizamos la utilidad. Esta es la regla moral correcta para que todos la adopten, ya que si uno lo hace, entonces la utilidad se maximizará y, por lo tanto, el utilitarismo de la regla implicaría la adopción de esta regla en particular. Pero, digamos actos utilitarios, esta regla es solo otra forma de expresar el utilitarismo de actos. Entonces, en realidad, el utilitarismo de la regla vuelve a caer en el utilitarismo de acto. Después de todo, los utilitaristas actúan afirmando que producir utilidad es lo que importa, y actúa, no las reglas,

Se han planteado tres objeciones adicionales contra el utilitarismo tanto de la ley como del acto. Primero, está la objeción de publicidad que encontramos anteriormente en nuestro tratamiento del egoísmo ético. Seguramente es posible que si las personas adoptan un enfoque deontológico (véase el capítulo 22) de la ética, esto podría maximizar la utilidad en comparación con las personas que adoptan el utilitarismo. Si las personas simplemente actuaran por puro respeto a la ley moral y creyeran que las reglas morales tienen un valor moral intrínseco y objetivo, esto podría maximizar la utilidad más efectivamente en comparación con las personas que actúan conscientemente como utilitaristas. En este caso, la teoría utilitaria implicaría que sería moralmente incorrecto enseñar a otros a ser utilitaristas. Cualquier doctrina moral que permita la posibilidad de que sea inmoral enseñar esa doctrina a otros es seguramente defectuosa.

Segundo, el utilitarismo de la ley (y el acto) niega la existencia de actos supererogatorios, mientras que parece haber tales actos. Un **acto supererogatorio.**es uno que no es moralmente obligatorio (uno no es inmoral

por no hacer tal acto), pero sin embargo es moralmente loable. Un acto supererogatorio es, por lo tanto, un acto de heroísmo moral realizado más allá del llamado del deber moral. Los ejemplos incluyeron dar la mitad de los ingresos a los pobres, lanzarse sobre una bomba para salvar a otra persona y así sucesivamente. En cada uno de estos casos, uno podría actuar de forma supererogatoria o no hacerlo. Cualquiera de las dos opciones produciría una cierta cantidad de utilidad, y la opción que produjera la mayor utilidad sería moralmente obligatoria de acuerdo con el gobierno y el acto utilitario. Entonces los actos supererogatorios se vuelven imposibles. Pero a pesar del utilitarismo, tales actos no solo parecen posibles, sino que a veces ocurren.

Finalmente, tanto el utilitarismo de la ley como el del acto son inadecuados en su tratamiento de los motivos. Elogiamos con razón los buenos motivos y culpamos a los malos. Pero el utilitarismo implica que los motivos no tienen valor moral intrínseco. Todo lo que importa desde un punto de vista moral son las consecuencias de las acciones, no los motivos por los cuales se realizan.

Los utilitaristas responden a estas dos últimas críticas, que aclaran aún más la naturaleza del utilitarismo como una posición moral. Ellos argumentan que maximiza la utilidad si permitimos áreas de libertad moral (recuérdese el ejemplo del desayuno). Por lo tanto, cualquier regla que requiera que uno debe hacer actos supererogatorios no maximizaría la utilidad. Por lo tanto, los actos supererogatorios deben preservarse porque eso en sí mismo produciría las mejores consecuencias. Del mismo modo, debemos elogiar los buenos motivos y culpar a los malos porque tales actos de elogio y culpa culparán al máximo la utilidad en comparación con elogiar los malos motivos y culpar a los buenos o no discutir los motivos por completo.

En este punto, la verdadera dificultad con el utilitarismo parece obvia: malinterpreta la verdadera naturaleza y la fuente de nuestras obligaciones morales. Contrariamente a lo que implica el utilitarismo, algunos actos parecen ser intrínsecamente correctos o incorrectos (torturar a los bebés por diversión), algunas reglas parecen ser intrínsecamente correctas o erróneas (castigar solo a las personas culpables), algunas áreas de la vida parecen ser intrínsecamente triviales (qué para comer para el desayuno) o supererogatorio

(dando la mitad de sus ingresos a los pobres). Desde un punto de vista moral, algunos motivos (moralmente) deben ser culpados o elogiados por lo que son intrínsecamente y no porque tales actos de elogio o culpa produzcan utilidad, y los humanos parecen tener valor y derechos intrínsecos, que fundamentan lo que es justo y Trato injusto respecto a ellos. En nuestra opinion,

RESUMEN DEL CAPÍTULO

Hay dos tipos principales de teorías éticas normativas: teleológicas y deontológicas. Una teoría teleológica puede ser una posición de ley natural o una teoría que implica que lo correcto o incorrecto de un acto es exclusivamente una función de las consecuencias buenas o malas de ese acto. Este capítulo se centra en dos ejemplos principales de este último uso: el egoísmo ético y el utilitarismo.

El egoísmo ético es la opinión de que cada persona tiene el deber moral de seguir esas reglas que estarán en el interés propio del agente a largo plazo. No debe confundirse con algunas otras ideas (por ejemplo, el egoísmo) discutidas en el capítulo. Dos argumentos principales para el egoísmo ético son el argumento del egoísmo psicológico y el argumento utilitario cerrado. La objeción publicitaria, la paradoja del egoísmo y el hecho de que el egoísmo ético conduce a resultados inconsistentes son problemas debilitantes para la teoría. El egoísmo ético también se comparó con las enseñanzas bíblicas relacionadas con él.

Los utilitaristas afirman que lo correcto o incorrecto de un acto o regla moral es únicamente una cuestión del bien no moral que se produce directa o indirectamente en las consecuencias de ese acto o regla. Se examinaron diferentes teorías utilitarias de valor (hedonismo cuantitativo y cualitativo, utilitarismo de preferencia pluralista y subjetiva), seguido de una encuesta de varias declaraciones del principio de utilidad. La declaración más popular de este principio es la afirmación de que uno debe actuar para producir la mayor felicidad para el mayor número. El utilitarismo de actuar y gobernar son dos formas diferentes de esta teoría teleológica. El primero se centra en tokens de acción y un concepto de resumen de las reglas; este último se centra en los tipos de actos y en un concepto práctico de las reglas. El capítulo concluyó con críticas al utilitarismo en todas sus principales formulaciones.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

acto token
acto tipo
actuar utilitarismo
altruismo (pseudo versus genuino)
armario utilitario argumento
deontológico ética
descriptiva racionalidad
egoísta
egotismo
egoísmo ético (gobierno universal o impersonal egoísmo)
utilitarismo hedonista (cuantitativo y cualitativo)
egoísmo individual o personal egoísmo ético personal
valor
intrínseco valor
mezclado valor
moral valor (rectitud)
valor no moral (bondad)
no-reposo objeción
objetivo deber
paradoja de egoísmo
paradoja de hedonismo
pluralista utilitarismo
práctica concepción de reglas

principio de racionalidad prescriptiva de la utilidad
egoísmo psicológico
publicidad objeción
regla utilitarismo

deber
subjetivo preferencia utilitarismo
resumen concepción de reglas
acto supererogatorio
ética teleológica
utilitarismo
utilidad
injustificado

22

TEORIAS ÉTICAS NORMATIVAS

Ética deontológica y de la virtud.

Ahora, digo, el hombre y, en general, todo ser racional
existe como un fin en sí mismo y no simplemente como un
medio para ser utilizado arbitrariamente por esta o aquella voluntad.
En todas sus acciones, ya sean dirigidas
a sí mismo oa otros seres racionales,
siempre debe considerarse al mismo tiempo como un fin.

IMMANUEL KANT,
BASES DE LA METAFISICA DE LAS MORALES.

Las virtudes son aquellas excelencias que permiten al ser humano alcanzar
las potencialidades más lejanas de su naturaleza.

GILBERT MEILAENDER,
LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA DE LA VIRTUD

1. INTRODUCCIÓN

La gran mayoría de los pensadores cristianos a lo largo de la historia de la iglesia han abrazado la ética deontológica o de virtud o alguna combinación de ambos. Los Diez Mandamientos y, más generalmente, la ley del Antiguo Testamento parecen ser, naturalmente, un ejemplo de ética deontológica. El libro de Proverbios y el Sermón del Monte parecen ser expresiones de un enfoque virtuoso de la ética. Además, estas dos teorías éticas normativas parecen captar lo que la mayoría de las personas considera un enfoque de sentido común de la naturaleza de la ética.

A grandes rasgos, la **ética deontológica se** centra en las acciones morales y las leyes morales correctas e incorrectas y sostiene que algunos actos y reglas morales son intrínsecamente correctos o incorrectos, independientemente de las consecuencias producidas al realizar esos actos o seguir esas reglas. De acuerdo con la ética deontológica, la moral es su propio punto, al menos en parte, y el deber moral debe hacerse por su propio bien. En contraste, la **ética de la virtud se** centra en la naturaleza y la formación de una buena persona, y en el tipo de disposiciones y rasgos de carácter que constituyen la buena persona. De acuerdo con la ética de la virtud, la persona buena es la que funciona correctamente, es decir, como un ser humano debe funcionar y, por lo tanto, es una persona experta en la vida.

En este capítulo, la ética deontológica y la virtud serán examinadas y evaluadas en ese orden. El capítulo se cerrará con un breve examen de las diferentes maneras en que las dos teorías pueden unirse en una visión integral de la vida moral.

2 ETICA DEONTOLÓGICA

Para comprender la teoría deontológica de la moralidad, deben entenderse tres aspectos de la teoría: la teoría deontológica del valor, la naturaleza de una regla moral y los argumentos a favor y en contra de la teoría.

2.1 TEORIA DEONTOLÓGICA DEL VALOR.

El término **deontología** proviene de la palabra griega *deon,* lo que significa "deber vinculante". Por consiguiente, la esencia de los enfoques deontológicos a la ética reside en la noción de que el deber debe hacerse por el bien del deber. La rectitud moral o el deber es, en parte, independiente del bien no moral realizado en las consecuencias de los actos morales. Desde este punto de vista, un acto moral es correcto cuando se ajusta al principio relevante y correcto del deber moral. Un principio correcto del deber moral es uno que es intrínsecamente correcto o derivado de un principio que es intrínsecamente correcto. Considere la ley moral "No asesine". Un deontólogo puede considerar que se trata de una regla moral intrínsecamente correcta o puede deducir que se deriva de la regla más básica "Respetar a las personas como cosas con valor intrínseco". En este último enfoque, "No asesinar" se justifica como una forma importante de respetar la regla más básica y, en este sentido, se deriva de esa regla básica. De cualquier manera, las verdaderas reglas morales son intrínsecamente correctas desde un punto de vista moral. Por lo tanto, los actos son correctos o incorrectos, no solo debido a las consecuencias producidas por los siguientes actos, sino en virtud del tipo de acto bajo el cual caen los actos individuales. Un acto específico de romper una promesa es incorrecto porque el tipo de acto, un acto que rompe una promesa, viola una regla moral intrínsecamente correcta: "Uno debe cumplir las promesas".

Una teoría deontológica del valor puede aclararse comparándola con el utilitarismo, comenzando con la teoría utilitaria general del valor. En primer lugar, tenga en cuenta que existe una distinción entre valor intrínseco e instrumental. Algo tiene **valor intrínseco** en caso de que sea valioso como un fin en sí mismo, por ejemplo, la amistad. Algo tiene **valor instrumental** en caso de que sea valioso como medio para un fin, por ejemplo, el dinero. Algunas cosas pueden ejemplificar ambos tipos de valor. Así, la amistad es intrínsecamente buena y también un medio para el placer. Segundo, hay una distinción entre valor moral y no moral. **El valor moral** , a veces llamado **rectitud** , es el valor que poseen los actos y reglas morales. **Valor no moral**, a veces llamado **bondad** , es el valor que poseen

las cosas además de los actos y reglas morales, por ejemplo, placer, belleza, salud, amistad.

Ahora, de acuerdo con el utilitarismo, la rectitud es simplemente un valor instrumental, es decir, la rectitud es simplemente un medio para obtener bondad, es decir, la maximización de la utilidad, que, como vimos en el capítulo veintiuno, ha sido definida de manera diferente por varios defensores de utilitarismo. Desde este punto de vista, la moralidad no es su propio punto; más bien, es un medio para un fin. Muchos utilitaristas creen en un valor objetivo, intrínseco, no moral (por ejemplo, amistad, placer). Sin embargo, no creen que el valor moral sea intrínseco. En contraste, los defensores de la ética deontológica creen que el valor moral se valora en general como parte a todo, no como un medio para terminar. Para ellos, hay, de hecho, cosas que no tienen valor moral, pero los actos y reglas morales también tienen un valor intrínseco. La rectitud es intrínsecamente valiosa y no solo un medio para la bondad. La moralidad es, Al menos en parte, su propio punto. El comportarse moralmente únicamente como un medio para otra cosa es no comportarse moralmente en absoluto.

Además de las teorías generales de valor que compiten entre sí, las teorías éticas deontológicas y utilitarias pueden compararse fructíferamente en otras cuatro áreas: personas, relaciones sociales, el pasado y las características de un acto relevante para la valoración moral. Para empezar, las teorías éticas deontológicas y utilitarias tienen diferentes puntos de vista sobre el valor de las personas. En una teoría deontológica, las personas tienen un valor intrínseco simplemente como tal y no deben ser tratadas únicamente como un medio para un fin. Según el utilitarismo, las personas no tienen valor intrínseco; más bien, tienen valor como unidades que contienen utilidad. Desde este punto de vista, las personas no tienen valor intrínseco simplemente como personas. Más bien, en cierto sentido son "paquetes de bien no moral" y, como tales, tienen valor en la medida en que ejemplifican el placer, la salud, etc.

Con respecto a las relaciones sociales, el utilitarismo implica que existe una relación moral fundamental entre las personas, a saber, la relación del benefactor con el beneficiario. En esta vista, las personas se relacionan entre sí moralmente como destinatarios o creadores de utilidad. Desde un punto de vista deontológico, existe una amplia gama de relaciones sociales especiales

que crean sus propios deberes morales especiales e intrínsecos: padre-hijo, prometedor-prometedor, empleador-empleado, etc.

Con respecto al pasado, la ética deontológica sostiene que los eventos pasados imponen obligaciones morales a las personas y, por lo tanto, el razonamiento moral debería incluir buscar en el pasado aquellas transacciones humanas moralmente relevantes. Por ejemplo, es porque Jerry le prometió a Jim hace una semana que lo ayudaría con su tarea hoy, que Jerry tiene la obligación moral de proporcionar esa ayuda. En contraste, el razonamiento moral utilitario es aplicable a los estados de cosas presentes y futuros. Al evaluar un deber moral, el utilitario busca el acto moral que maximiza la utilidad en el presente o futuro, y el pasado se consulta simplemente como parte del contexto que se debe tener en cuenta al intentar predecir la utilidad presente o futura.

Finalmente, las teorías éticas deontológicas y utilitarias difieren en cuanto a su análisis de las características de un acto moral relevante para evaluar el valor moral de ese acto. Para obtener esta diferencia, considera a dos personas, Jack y Jill, que pasan una tarde con su abuela. Jack, motivado por el amor por su abuela, tiene la intención de mostrarle amabilidad al pasar la tarde visitándola. Como resultado, la abuela de Jack es aclamada por la compañía. Jill, motivada por la codicia, tiene la intención de asegurarse un lugar en el testamento de su abuela al pasar una tarde de visita con ella y Jill logra esconder su intención de su abuela. Como resultado, la abuela de Jill es aclamada por la compañía.

En estas acciones morales, podemos distinguir cuatro cosas: un motivo, una intención, un medio y una consecuencia. Un **motivo** es por qué uno actúa. El motivo de Jack era un sentimiento de amor; La de Jill fue la codicia. Un **intento** es el acto que uno realiza realmente. La intención responde a la pregunta "¿Qué tipo de acto fue?" La intención de Jack era mostrar bondad hacia su abuela y él realizó un acto de bondad. La intención de Jill era asegurar un lugar en la voluntad, y su acto consistía en intentar asegurar ese lugar. El **medio** es la forma en que un agente realiza deliberadamente su intención. Jack y Jill realizan el mismo medio, es decir, cada uno pasa la tarde visitando a la abuela. Finalmente, la **consecuencia.**Es el estado de cosas producido por el acto. En cada caso, la abuela se alegró.

Para el utilitarista, las consecuencias del acto son el único factor intrínseco que determina su valor moral. Los medios son evaluados de acuerdo a su

efectividad para asegurar la maximización de la utilidad. Las intenciones y los motivos se valoran moralmente de la misma manera. Las intenciones y los motivos reciben elogios y culpas morales no porque algunos sean intrínsecamente correctos o incorrectos, sino sobre la base de si esos actos de elogio o culpa morales maximizarán la utilidad.

Para el deontólogo, el fin no justifica los medios, y es apropiado evaluar el valor moral intrínseco de los medios y los fines. Lo mismo puede decirse por motivos e intenciones, pero para el deontólogo, este último es más importante que el primero. ¿Por qué? Una intención es el factor clave para decidir qué tipo de acto es una acción en particular, y por lo tanto, la intención es lo que coloca al acto en la clase relevante de actos que está definida por un determinado tipo de acto. Los motivos también son importantes, pero son más relevantes para la evaluación del carácter del actor moral que de la naturaleza moral del acto en sí. Finalmente, si bien un deontólogo puede ver las consecuencias como parte de los factores relevantes para evaluar una acción, son menos importantes que las características intrínsecas del acto en sí.

2.2 LA ÉTICA DEONTOLÓGICA Y LA NATURALEZA DE LAS REGLAS MORALES

En la historia de la filosofía, ha habido actos y reglas deontólogos. De acuerdo con la **ley deontología** , un agente moral debe captar intuitivamente lo que se debe hacer en cada situación moral específica sin depender de las reglas morales. La deontología de los actos nunca ha tenido una aceptación generalizada porque es demasiado subjetiva y no logra captar la naturaleza de las reglas morales y su papel en la vida moral. **Deontología de la regla**es la opinión de que los tipos de actos son correctos o incorrectos según su conformidad o no conformidad con una o más reglas morales correctas. El defensor más importante de la deontología de las reglas es el filósofo alemán del siglo XVIII, Immanuel Kant. A pesar de que los defensores contemporáneos de la ética deontológica han ampliado o abandonado ciertos aspectos de la filosofía moral de Kant, todavía se le considera como el defensor más importante de la posición. En el núcleo de la ética deontológica de Kant se encuentra su noción de un **imperativo categórico** , que, según muchos intérpretes de Kant, tiene al menos tres formulaciones diferentes:

CI_1 : Actúa solo de acuerdo con esa **máxima** (es decir, el principio) mediante el cual puedes al mismo tiempo hacer que se convierta en una ley universal.

CI_2 : Actúa para que trates a la humanidad, ya sea en tu propia persona o en la de otra persona, siempre como un fin y nunca solo como un medio.

CI_3 : Actuar solo para que la voluntad a través de su máxima pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como una imposición universal de la ley de tal manera que al realizar el acto, el agente sigue la ley de manera autónoma.

En ocasiones, a CI_1 se le llama la formulación de universalización del imperativo categórico y presenta dos características importantes. Primero, una regla moral es **universalizable** en el sentido de que es igualmente

vinculante para todas las personas en todo momento en situaciones similares similares. Entre otras cosas, este principio expresa el principio de consistencia: uno debe ser coherente con los juicios morales. Si algún acto *X* se juzga correcto para alguna persona *P,* entonces *X* es correcto para cualquier persona similarmente relevante a *P. En* segundo lugar, las reglas morales son imperativos categóricos, no indicativos hipotéticos. Para los utilitaristas, las reglas morales son **hipotéticas indicativas.**, es decir, son declaraciones condicionales "si-entonces", de modo que el consecuente que sigue al "entonces" describe un medio para obtener el antecedente que sigue al "si". Por ejemplo, "Si desea maximizar la felicidad, entonces mantenga sus promesas ". Aquí, la regla moral" ¡Mantenga sus promesas! "es una descripción de un medio eficaz para maximizar la felicidad, y la regla moral debe seguirse a condición de que uno intente maximizar la felicidad. Por el contrario, CI_1 implica que las reglas morales son imperativos categóricos como "¡No robes!" o "¡Mantén tus promesas!" Las reglas morales se nos presentan como declaraciones categóricas que se aplican en todos los ámbitos y no como declaraciones condicionadas a la aceptación de algún objetivo hipotético. Además, las reglas morales se presentan como imperativos, no como simples indicativos de medios y fines.

CI_2 expresa el hecho de que las personas humanas son miembros del **reino de los fines** , es decir, que las personas humanas tienen un valor intrínseco. Por lo tanto, las personas humanas nunca deben ser tratadas simplemente como un medio para algún otro fin. Las personas a veces tratan a los demás como medios para un fin y esto es completamente apropiado. Un estudiante puede tratar a un profesor como un medio para una educación. Pero CI_2 implica que las personas humanas nunca deben ser tratadas *únicamente* como un medio para un fin. Podría decirse que la forma más plausible de justificar este principio es a la luz de la doctrina bíblica de que las personas humanas están creadas a imagen de Dios.

CI_3 expresa lo que a veces se llama el **principio de autonomía** : el deber se debe hacer por el bien del deber. Para que un acto cuente como moralmente correcto, no es suficiente que se haga de acuerdo con el

deber; Debe hacerse por deber. De esta manera, un ser humano como agente moral actúa como un ser racional al tratar a su propia voluntad como un legislador de la acción moral en este sentido: la acción moral se realiza de manera autónoma sin otra razón que el simple respeto por el deber moral. Tal acto se llama un **acto autónomo** . En contraste, Kant describió lo que llamó un **acto heterónomo.**, es decir, una hecha para satisfacer alguna inclinación, deseo o impulso. Los actos heterónomos tratan las reglas morales como medios para algún fin (la satisfacción del deseo) y, por lo tanto, no cuentan como actos genuinamente morales hechos por mero respeto a la ley moral y al deber moral. En actos heterónomos, la racionalidad entra en la imagen como un instrumento para el deseo, ya que la razón simplemente se dedica a la deliberación de los medios a los fines al servicio de la satisfacción. Pero en la acción autónoma, sin embargo, la razón sirve para producir una buena voluntad en sí misma, una que actúa únicamente por el deber moral.

2.3 EVALUACIÓN DE LA ÉTICA DEONTOLÓGICA.

Es seguro decir que la ética deontológica capta el sentido común y considera intuiciones morales de la mayoría de las personas cuando reflexionan sobre la naturaleza de las acciones y reglas morales. De hecho, fueron las intuiciones éticas deontológicas las que sirvieron de base para los contraejemplos planteados contra el egoísmo ético y el utilitarismo en el capítulo veintiuno. También es seguro decir que la ética deontológica captura al menos parte del núcleo de la ética bíblica, especialmente la ley del Antiguo Testamento, incluidos los Diez Mandamientos. Los críticos afirman que es un rasgo problemático de la ética deontológica que debe depender tanto de la intuición moral. En respuesta, los deontólogos señalan que todas las opiniones filosóficas, incluidas todas las teorías éticas, tarde o temprano deben apelar a las intuiciones. y el hecho de que las intuiciones deontológicas armonicen tan bien con las ideas de la mayoría de los seres humanos cuenta en gran medida a su favor. Este hecho impone una carga de prueba a teorías alternativas como el utilitarismo, y esa carga no se ha cumplido.

Además del tema del papel de las intuiciones morales en la justificación de una teoría ética, hay al menos cuatro objeciones que se han planteado contra las teorías éticas deontológicas. Primero, algunos argumentan que si bien el CI_1 puede ser una condición necesaria para una regla moral, no es suficiente porque una máxima podría satisfacer el CI_1 y aún no calificar como una regla moral. De esta manera, CI_1 es, en el mejor de los casos, un principio formalmente vacío sin contenido material suficiente para servir como una guía de acción que se requiere de una regla moral adecuada. Como ilustración de este argumento, considere la siguiente máxima *M:* Todos deben atarse siempre el zapato izquierdo antes que el zapato derecho. Claramente *m*puede universalizarse sin contradicción y, por lo tanto, *M* podría ser consecuentemente consagrada como una ley universal. Pero, con igual claridad, *M* no se eleva al nivel de una máxima moral, aunque conforme con CI_1. En respuesta, algunos deontólogos, especialmente los cristianos, apelan a la ley moral natural y las Escrituras como fuentes de contenido material

para la ley moral. A grandes rasgos, **la ley moral natural** consiste en verdaderos principios morales basados en la forma en que son las cosas y, en principio, que todas las personas pueden conocer sin la ayuda de las Escrituras. Muchos teístas cristianos ven la ley moral natural como parte de la **revelación general** de Dios., verdades que Dios ha revelado en la creación misma. Tanto la ley moral natural como los mandatos de las Escrituras proporcionan contenido material que complementa a CI_1, dicen algunos deontólogos.

Una segunda objeción equivale a la afirmación de que los enfoques deontológicos de la ética no proporcionan una consideración adecuada de las consecuencias de los actos morales y, según se afirma, esas consecuencias, si no son el único factor moral determinante, son extremadamente importantes para evaluar las acciones alternativas disponibles para un país. agente. Por ejemplo, considere un médico que tiene varias intervenciones médicas que podría emplear para intentar beneficiar a su paciente. Seguramente, el médico debe seleccionar los medios médicos que maximizarían el beneficio para su paciente y todos los afectados por el acto moral. Como la ética deontológica no sopesa adecuadamente las consecuencias de los actos morales, falla como una teoría ética.

En respuesta, los deontólogos señalan que las teorías deontológicas varían en las consideraciones que dan a las consecuencias de los actos morales, pero es claramente falso que las ignoren por completo. Considere el caso médico en el último párrafo. Un médico puede suscribirse al principio deontológico "Uno debe beneficiar y no dañar al paciente". Dado este principio, diferentes intervenciones médicas pueden honrar este principio en diversos grados. En igualdad de condiciones, el médico debe realizar la intervención que mejor ejemplifique la regla moral. En este caso, la regla moral es intrínsecamente correcta y no está justificada en base a las consecuencias, pero las consecuencias entran en la imagen como consideraciones objetivas que ayudan al médico a decidir la mejor manera de respetar una regla moral justificada independientemente de esas consecuencias. Por el contrario, Si la regla moral se interpreta de manera utilitaria, no solo se evalúan moralmente las consecuencias de las diversas intervenciones médicas únicamente en términos de la utilidad que producen, sino que la regla moral en sí misma se justifica en relación con las reglas alternativas con el argumento de que si la

mayoría la gente sigue esa regla, maximizará la utilidad en comparación con la mayoría de las personas que siguen una regla alternativa. En una situación particular, puede ser que un enfoque deontológico y utilitario justifique la misma acción médica, pero lo hará por diferentes motivos y, en cualquier caso, el deontólogo, de hecho, tiene espacio para las consecuencias en su conjunto. Representación de la moralidad. pero la regla moral en sí misma se justifica en relación con las reglas alternativas con el argumento de que si la mayoría de las personas siguen esa regla maximizará la utilidad en comparación con la mayoría de las personas que siguen una regla alternativa. En una situación particular, puede ser que un enfoque deontológico y utilitario justifique la misma acción médica, pero lo hará por diferentes motivos y, en cualquier caso, el deontólogo, de hecho, tiene espacio para las consecuencias en su conjunto. Representación de la moralidad. pero la regla moral en sí misma se justifica en relación con las reglas alternativas con el argumento de que si la mayoría de las personas siguen esa regla maximizará la utilidad en comparación con la mayoría de las personas que siguen una regla alternativa. En una situación particular, puede ser que un enfoque deontológico y utilitario justifique la misma acción médica, pero lo hará por diferentes motivos y, en cualquier caso, el deontólogo, de hecho, tiene espacio para las consecuencias en su conjunto. Representación de la moralidad.

Una tercera objeción a las teorías deontológicas es que no tratan adecuadamente los conflictos morales en los que hay más de una regla moral en juego y no se pueden cumplir todas las reglas relevantes. El utilitarista no tiene tal problema porque en tales casos, el utilitarismo implica que uno debe realizar esa acción o seguir esa regla que maximiza la utilidad en comparación con acciones o reglas alternativas. Pero las teorías deontológicas no brindan orientación en tales casos y esto cuenta en contra de las teorías deontológicas.

Los deontólogos afirman que por mucho que esta objeción tenga en cuenta la versión particular de la ética deontológica de Kant, no es un derrocador suficiente de las teorías deontológicas en general, ya que esas teorías han proporcionado una respuesta a situaciones de conflicto.

Para comprender la respuesta deontológica a esta objeción, es necesario revisar algunas ideas importantes discutidas en el capítulo veinte: tres puntos

de vista de una regla moral absoluta y tres sistemas deontológicos. Primero, considere los siguientes tres análisis de una moral absoluta *P:*

1. *P* es un absoluto moral, en el caso de que *P* sea una proposición moral que sea objetivamente verdadera independientemente de las creencias de los individuos o las culturas.
2. *P* es un absoluto moral solo en el caso de que *P* cumpla (1) arriba y sea universalizable, es decir, igualmente vinculante para todas las personas en todo momento en situaciones relevantes similares.
3. *P* es una moral absoluta en el caso de que *P* satisfaga (1) y (2) y *P* tenga el mayor grado de incumbencia dentro de su ámbito de aplicación.

(1) es el sentido más fundamental de un absoluto moral. A veces se le llama **objetivismo** moral , y equivale a rechazar el **subjetivismo** , aproximadamente, la idea de que creer en una proposición moral es lo que la hace verdadera en relación con aquellos que la creen. (2) es también una noción crucial de un absoluto moral. La mayoría de los especialistas en ética deontológica aceptarían (1) y (2), o como (1) se incorpora en (2), simplemente aceptarían la objetividad y universalización de las reglas morales. (2) implica que las reglas morales no tienen excepciones. Una **excepción** a una regla moral es un caso en el que la regla debería aplicarse pero, por alguna razón, se considera inaplicable y no tiene relevancia para el caso moral que se considera.

(3) es controvertido y expresa una comprensión más estricta de un absoluto: un absoluto es tal que es un principio moral verdadero, sin excepción, que tiene el **mayor grado de incumbencia** , es decir, no puede ser anulado por un principio de mayor peso. En este punto de vista, solo aquellos absolutos con el peso máximo califican como declaraciones morales. Un absoluto es como un as. Puede vencer (anular) a todos los rivales, pero no puede ser superado. Dicho de otra manera, (3) implica que todos los absolutos morales tienen el mismo peso.

Parecería que esta comprensión de un absoluto es demasiado fuerte. Seguramente, si una declaración moral tuviera el mayor grado de incumbencia, sería un absoluto. Pero parece que tenemos deberes absolutos (objetivamente verdaderos, sin excepción) que pueden ser anulados por deberes más importantes. La noción de absolutos más pesados y menos

pesados no es ininteligible y, de hecho, desempeña un papel importante en la vida moral (véase el capítulo 20). Para ver esto, considere lo que los filósofos llaman un deber prima facie. Un **deber prima facie** es un deber moral objetivamente verdadero, sin excepción, que puede ser anulado por un deber más importante en una instancia específica. Cuando esto ocurre, el deber prima facie no desaparece, sino que continúa aplicándose a la instancia específica en cuestión y hace sentir su presencia. Una **exención**a un absoluto moral ocurre cuando ese absoluto es anulado por un deber más importante. La diferencia entre una exención y una excepción es esta. Con una exención, el principio anulado continúa aplicándose. En este último caso, el principio de excepción ya no se aplica en absoluto. Podría decirse que las exenciones suceden a los deberes morales pero las excepciones no.

Dada la distinción entre excepciones y excepciones, muchos absolutistas creen que si bien las reglas morales objetivamente verdaderas son universalizables y, por lo tanto, no admiten excepciones dentro del rango relevante de situaciones a las que se aplican esas reglas (no hay casos en los que, por ejemplo, la moral la regla "No mientas" debería aplicarse, pero cuando simplemente se desvanece y se puede ignorar por completo), las reglas morales admiten excepciones. En esos casos, la regla aún se aplica, puede ser anulada por una regla de mayor peso, pero el principio exento todavía hace sentir su presencia y debe respetarse al ser anulado solo en el grado necesario para honrar el principio de mayor peso.

Además de estos tres entendimientos diferentes de una regla moral absoluta, hay tres sistemas deontológicos diferentes con respecto a cómo tratar situaciones de conflicto moral. Primero, hay un **absolutismo no calificado.**, la opinión de que todos los deberes morales son igualmente importantes, que el tercer sentido de un absoluto superior es correcto y, por lo tanto, que no hay deberes prima facie. Todos los supuestos dilemas morales ineludibles son aparentemente inevitables y siempre habrá una manera de escapar del dilema. El segundo y tercer punto de vista se denominan absolutismo conflictivo y absolutismo graduado. Ambas posiciones aceptan la existencia de deberes prima facie y la noción de que hay deberes más pesados y menos pesados. Así, los defensores de estos puntos de vista rechazan la tercera comprensión de un absoluto. Además, ambas posiciones creen que ocurren conflictos morales genuinos. Sin embargo, difieren en cuanto a cómo debemos ver la acción realizada en situaciones de

conflicto. Según el **absolutismo graduado** (también llamado**mayor de la vista de dos bienes**), cuando uno hace el bien mayor, uno realiza un acto moralmente correcto incluso si uno va en contra de una regla moral menor. Por ejemplo, si uno miente para salvar una vida, entonces lo que hizo fue algo bueno. De acuerdo con el **absolutismo conflictivo** (también llamado la **visión menor de dos males**), si uno miente para salvar una vida, entonces todavía hace algo malo, porque se violó una regla moral, aunque uno hizo el menor de dos males. Dados estos diferentes entendimientos de una regla moral absoluta y estos tres sistemas deontológicos, los defensores de la ética deontológica creen que, de hecho, han proporcionado orientación para manejar los casos de conflicto moral, y por lo tanto esta objeción ha sido refutada.

Finalmente, algunos han criticado las teorías deontológicas sobre la base de que están preocupados por las acciones y reglas morales, no prestan la debida atención a la naturaleza de la virtud y la buena persona, y no dan ningún consejo sobre cómo desarrollar el carácter. De hecho, en al menos una lectura de Kant, si uno hace un acto moralmente correcto porque desea hacerlo, eso cuenta en contra del valor moral del acto, y esto es altamente improbable. Según la deontología kantiana, un acto moral es un acto realizado únicamente por respeto al deber moral. Si un acto se realiza para satisfacer el deseo, es un acto heterónomo y, en ese sentido, carece de valor moral. Considere a dos personas, Frank y Joe, que están considerando si cometer o no cometer adulterio. Frank tiene muchas ganas de cometer adulterio y lucha mucho con su decisión, pero al final, se abstiene, no porque quiera, sino porque es su deber moral. En contraste, Joe, habiendo desarrollado un corazón puro a través de años de vida virtuosa, desea profundamente honrar a su esposa y tiene un gran disgusto moral por el adulterio. Sin ninguna lucha, Joe se abstiene. En una interpretación de Kant, el acto de Joe vale menos que el de Frank desde un punto de vista moral porque se realiza por deseo y, por lo tanto, es heterónomo, mientras que el acto de abstención de Frank es estrictamente un acto autónomo. Pero seguramente esto es al revés. El acto de Joe es, al menos, de igual valor que el de Frank y, posiblemente, más valioso desde el punto de vista moral, por lo que la teoría ética deontológica falla en este aspecto. En contraste, Joe, habiendo desarrollado un corazón puro a través de años de vida virtuosa, desea profundamente honrar a su esposa y tiene un gran disgusto moral por el

adulterio. Sin ninguna lucha, Joe se abstiene. En una interpretación de Kant, el acto de Joe vale menos que el de Frank desde un punto de vista moral porque se realiza por deseo y, por lo tanto, es heterónomo, mientras que el acto de abstención de Frank es estrictamente un acto autónomo. Pero seguramente esto es al revés. El acto de Joe es, al menos, de igual valor que el de Frank y, posiblemente, más valioso desde el punto de vista moral, por lo que la teoría ética deontológica falla en este aspecto. En contraste, Joe, habiendo desarrollado un corazón puro a través de años de vida virtuosa, desea profundamente honrar a su esposa y tiene un gran disgusto moral por el adulterio. Sin ninguna lucha, Joe se abstiene. En una interpretación de Kant, el acto de Joe vale menos que el de Frank desde un punto de vista moral porque se realiza por deseo y, por lo tanto, es heterónomo, mientras que el acto de abstención de Frank es estrictamente un acto autónomo. Pero seguramente esto es al revés. El acto de Joe es, al menos, de igual valor que el de Frank y, posiblemente, más valioso desde el punto de vista moral, por lo que la teoría ética deontológica falla en este aspecto. El acto de Joe vale menos que el de Frank desde un punto de vista moral porque se hace por deseo y por lo tanto es heterónomo, mientras que el acto de abstención de Frank es estrictamente un acto autónomo. Pero seguramente esto es al revés. El acto de Joe es, al menos, de igual valor que el de Frank y, posiblemente, más digno de moralidad, por lo que la teoría ética deontológica falla en este aspecto. El acto de Joe vale menos que el de Frank desde un punto de vista moral porque se hace por deseo y por lo tanto es heterónomo, mientras que el acto de abstención de Frank es estrictamente un acto autónomo. Pero seguramente esto es al revés. El acto de Joe es, al menos, de igual valor que el de Frank y, posiblemente, más digno de moralidad, por lo que la teoría ética deontológica falla en este aspecto.

Está abierto a un deontólogo responder haciendo una distinción entre dos tipos de deseos: el deseo **moralmente relevante** es el deseo de cumplir con el deber que resulta de cultivar un deseo de santidad moral. En cambio, **el interés propio heterónomo.**es una forma de deseo que busca la acción "moral" únicamente como un medio para la satisfacción de un deseo; por ejemplo, un deseo de ser querido, que no está dirigido hacia la santidad y la rectitud moral. Dada esta distinción, un deontólogo podría argumentar que un acto autónomo puede y, de hecho, debe hacerse de acuerdo con un deseo moralmente relevante, y un acto heterónomo es uno realizado por interés

personal irrelevante moralmente. A modo de aplicación, el deontólogo podría afirmar que el acto de Joe es superior al de Frank porque se realizó de acuerdo con un deseo más fuerte y moralmente relevante y, de esta manera, Joe realmente mostró más respeto por la moralidad que Frank.

Incluso si esta respuesta es buena, todavía parece cierto que la ética deontológica no proporciona un análisis adecuado de la virtud, el carácter y la buena persona. Este problema plantea la cuestión de los méritos relativos de la ética deontológica y de la virtud. Por lo tanto, para abordar este problema de manera suficiente, es importante recurrir al análisis de la ética de la virtud.

3 ÉTICA VIRTUD

Teoría de la virtud, también llamada **ética aretaica** (de la palabra griega *aretē,*"Virtud"), tiene un largo y distinguido pedigrí, que se remonta a Aristóteles y Platón, que corre a través de Tomás de Aquino, e incluye a muchos defensores contemporáneos. Los éticos de la virtud a veces afirman que la ética deontológica falla porque se abstrae del propio agente moral, se enfoca completamente en hacer las cosas correctas en lugar de ser una buena persona, y brinda poca orientación para entender cómo desarrollar el carácter ético y la motivación moral. En contraste, la ética de la virtud es la cuestión de qué es una buena persona y cómo se desarrolla una buena persona. Además, se afirma que la ética deontológica pone demasiado énfasis en la autonomía moral, mientras que la teoría de la virtud incluye un énfasis en la comunidad y las relaciones. El resto de esta sección examinará una exposición y evaluación de la ética de la virtud.

3.1 EXPOSICION DE LA VIRTUD ÉTICA

La ética de la virtud es de naturaleza teleológica. El tipo de **teleología.** (centrarse en objetivos o fines) involucrado en la ética de la virtud no es como el utilitarismo. El utilitarismo es teleológico en el sentido de que se centra en qué tipo de acción maximizará la utilidad. La ética de la virtud se centra en el propósito general de la vida, es decir, vivir bien y alcanzar la excelencia y la habilidad como persona humana. En este sentido, la ética de la virtud está profundamente conectada con una visión de la vida en su conjunto y de la persona humana ideal. Dada una comprensión del propósito de la vida y del ideal de vida humana y hábil que forma parte de ese propósito, una ética de la virtud es un intento de aclarar la naturaleza de una buena persona y cómo se desarrolla uno a la luz de esta visión general de vida. Dicho de otra manera, la ética de la virtud tiene como objetivo definir y desarrollar la buena persona y la buena vida.**Eudaimonia** o **felicidad** , no entendida como un estado de satisfacción placentera, sino más bien como un estado de bienestar, de excelencia y habilidad en la vida.

La ética de la virtud clásica incluye un compromiso con el **esencialismo** , aproximadamente, la idea de que los seres humanos tienen una esencia o naturaleza. Una esencia es un conjunto de propiedades (para los humanos, aquellas que constituyen lo que es ser humano) que definen el tipo de cosas que una entidad es y son tales que si la entidad en cuestión las pierde, deja de existir. Para ilustrar, Sócrates tiene la humanidad como su esencia, y tiene la propiedad de ser blanco como un rasgo accidental. Sócrates podría perder el color de su piel y seguir existiendo, pero si perdiera su humanidad, dejaría de serlo. Además, ser humano nos dice qué es Sócrates por su propia naturaleza. Según la **ética de la virtud clásica.**, la naturaleza humana proporciona las bases para el funcionamiento humano ideal; Aquel que funciona ideal y hábilmente en la vida es aquel que funciona adecuadamente de acuerdo con la naturaleza humana. La naturaleza humana define lo que es único y apropiado para el florecimiento humano, y una persona mala es aquella que vive en contra de la naturaleza humana. Así, en Romanos 1: 26-27, Pablo argumenta que la homosexualidad es errónea porque es

"antinatural", literalmente, "contra la naturaleza", es decir, es contraria al funcionamiento humano adecuado de acuerdo con la esencia del ser humano.

Una ilustración puede ayudar a aclarar esta noción aún más. Un carburador malo o disfuncional es uno que no funciona como debería funcionar, es decir, de acuerdo con la forma en que fue diseñado para funcionar por su propia naturaleza. De manera similar, una vida sexual disfuncional es aquella que no está funcionando como debería funcionar, es decir, de acuerdo con la forma en que los humanos fueron diseñados para funcionar por su propia naturaleza.

En **la ética de la virtud contemporánea** , algunos, como Alasdair MacIntyre, han rechazado el esencialismo y han tratado de explicar la ética de la virtud en un contexto antiesencialista. A grandes rasgos, las virtudes son características que se consideran habilidades relevantes para la buena vida, ya que se entienden en relación con la narrativa incorporada en diferentes tradiciones. Una tradición es una comunidad cuyos miembros están unidos por un núcleo de creencias compartidas y un compromiso con ellas. Así, las virtudes no están basadas en una naturaleza humana objetiva; más bien, son construcciones lingüísticas relativas a las valoraciones y compromisos de las diferentes tradiciones. Si esta comprensión contemporánea de la ética de la virtud es adecuada es algo que se considerará más adelante.

Dada una visión del funcionamiento y la habilidad humanos ideales, la ética de la virtud otorga gran importancia al carácter y al hábito. **Carácter** es la suma total de los hábitos de un individuo, y un **hábito** es una disposición para pensar, sentir, desear y actuar de una determinada manera sin tener que hacerlo conscientemente. Una **virtud** es un hábito de excelencia, una tendencia beneficiosa, una disposición hábil que permite a una persona darse cuenta de las potencialidades cruciales que constituyen el florecimiento humano adecuado de acuerdo con la naturaleza humana ideal. En pocas palabras, una virtud es una habilidad que se adapta a una por excelencia en la vida.

Las virtudes van más allá de las virtudes morales. Por ejemplo, hay virtudes racionales como el deseo de buscar la verdad, ser racional y demás. Tradicionalmente, la teoría de la virtud incluía un compromiso con las cuatro virtudes cardinales de la prudencia, la justicia, el coraje y la templanza. El cristianismo agregó las llamadas virtudes cristianas distintivas de la fe, la esperanza y el amor.

Finalmente, ha habido una serie de puntos de vista diferentes sobre cómo desarrollar la virtud, pero las disciplinas espirituales han sido fundamentales para la comprensión cristiana del desarrollo del carácter durante algún tiempo y están resurgiendo como aspectos importantes de la santificación. Así entendido, una **disciplina espiritual.**Como el ayuno, la soledad o el silencio, es una actividad corporal repetida, realizada en sumisión al Espíritu Santo, dirigida a desarrollar hábitos que entrenan a una persona en una vida de virtud. Una disciplina espiritual es muy parecida a tocar las escalas en un piano. Uno no toca las escalas para ser bueno jugando las escalas. Más bien, uno toca las escalas para formar los hábitos necesarios para ser un pianista hábil. De manera similar, uno no realiza disciplinas espirituales para ser bueno en ellos, sino para ser bueno en la vida. Una disciplina espiritual es un medio para la formación de hábito relevante para el desarrollo del carácter y la virtud.

3.2 EVALUACIÓN DE LA ÉTICA VIRTUD

La ética de la virtud ha asegurado un amplio seguimiento a lo largo de la historia de la ética, y es fácil ver por qué. Sus nociones centrales del propósito de la vida, la buena persona, el carácter y la virtud capturan gran parte de lo que es fundamental para la vida moral. De hecho, a menudo es más fácil lograr un acuerdo entre las personas sobre lo que es una buena persona y quién encaja en esa categoría que llegar a un consenso sobre lo que se debe hacer en una situación particular o sobre el conjunto correcto de reglas morales.

Aún así, la ética de la virtud no está exenta de críticas y con frecuencia se plantean dos objeciones contra ella. La primera, mencionada anteriormente, es la afirmación de que, dada la teoría evolutiva naturalista, varias nociones en el núcleo de la teoría de la virtud, aunque no son lógicamente imposibles, son sin embargo inverosímiles. Es difícil armonizar con una visión que representa a los seres humanos como criaturas que han evolucionado a través de un proceso ciego de azar y necesidad.

Los éticos de la virtud pueden ofrecer dos respuestas a esto. Primero, pueden admitir la fuerza de la objeción y construir una teoría de la ética de la virtud sin el marco metafísico tradicional. La mayoría de las veces, esta estrategia es adoptada por aquellos que adoptan alguna forma de posmodernidad. Desde este punto de vista, las virtudes son aquellos hábitos que una tradición o comunidad lingüística considera valiosos y hábiles en relación con la narrativa compartida y los compromisos de creencias de esa tradición o comunidad. Si bien este enfoque preserva algún tipo de ética de la virtud, no está claro que esta versión relativa a la comunidad sea digna del título. Desde el punto de vista clásico, realmente hay una diferencia entre una persona buena y una mala, una vida de virtud hábil y funcional y una vida disfuncional de vicio. Por lo tanto, el punto central de la teoría de la virtud es ayudar a aclarar y desarrollar a las personas que realmente están funcionando de la manera en la que fueron concebidas. Sin embargo, en la perspectiva de la comunidad relativa, una virtud o vicio resulta ser lo que un grupo elige contar como tal, quizás incorporando ciertos términos de valoración en la forma de vida distintiva del grupo. Pero no parece necesario ni suficiente para

que algo genuinamente sea una virtud para que una tradición o comunidad lo considere como tal. No es necesario porque algo como la humildad es en realidad una virtud, incluso si ninguna comunidad lo considera como tal. No es suficiente porque si la comunidad es una pandilla, puede tratar la capacidad de robar u odiar a los miembros que se encuentran fuera de la pandilla como una virtud, pero esto no lo haría así. En el análisis final, Las virtudes o valores relativos a la comunidad reducen las nociones morales a las de la mera costumbre. Como resultado, trivializan la vida moral y no proporcionan los recursos para que algo alcance el nivel de una virtud real.

En segundo lugar, un defensor de la ética de la virtud puede argumentar que dado que, estrictamente hablando, es lógicamente posible abarcar la teoría de la virtud clásica y la metafísica que forma parte de ella junto con la teoría evolutiva naturalista, entonces no hay una buena razón para obligarnos a elegir una. o el otro. Esta respuesta puede ser convincente para algunos, pero dada la metafísica tanto de la evolución naturalista como de la teoría de la virtud clásica, no parece que ambas se sientan fácilmente entre sí. La teoría evolutiva naturalista hace que la existencia del propósito en la vida, el esencialismo, la teleología y similares sea bastante inverosímil, y dado que estos son fundamentales para la teoría de la virtud clásica, este movimiento no será persuasivo para muchos. Una línea de enfoque más prometedora puede verse considerando el siguiente silogismo:

> P: Si la teoría evolutiva naturalista es verdadera, entonces la ética de la virtud clásica es falsa.
> Q: La teoría evolutiva naturalista es cierta.

Por lo tanto,

> R: La ética de la virtud clásica es falsa.

Está abierto a un defensor de la ética de la virtud clásica abrazar la forma *modus ponens* del argumento, aceptar *Q (* "la ética de la virtud clásica es verdadera") y concluir con *R (* "la teoría naturalista de la evolución es falsa"). De esta manera, la ética de la virtud clásica proporciona un derrotador para la teoría evolutiva naturalista.

La segunda objeción a la ética de la virtud puede ser llamada la crítica clásica de la teoría. De acuerdo con esta objeción, la ética de la virtud simplemente no sirve de guía para resolver dilemas morales y para saber qué

hacer en diversas situaciones morales. Esto es especialmente cierto cuando la ética de la virtud se compara con teorías éticas basadas en reglas tales como la ética deontológica. Las teorías basadas en reglas son mucho más adecuadas para brindar dicha orientación que la ética de la virtud.

Esta objeción puede ser exagerada de alguna manera si significa que la teoría de la virtud no proporciona una guía para la vida moral. Hacer preguntas como "¿Qué haría Jesús en esta situación?" O tratar de imitar a personas virtuosas proporciona orientación para llevar una vida moralmente superior. Aún así, la objeción tiene cierta fuerza porque la ética de la virtud no parece proporcionar el tipo de claridad que ofrecen las teorías basadas en reglas cuando se trata de evaluar situaciones morales difíciles.

Si se acepta que esta objeción tiene peso, ¿significa eso que se debe abandonar la ética de la virtud? La respuesta de uno a esta pregunta dependerá de la opinión de uno sobre cómo deben integrarse la virtud y las teorías éticas deontológicas. Muchos teóricos sostienen que las virtudes y las reglas morales deben coexistir de alguna manera. Afirman que las virtudes sin reglas son ciegas, pero las reglas sin virtudes son motivacionales e impotentes. Hay tres posiciones diferentes sobre cómo deben integrarse la virtud y la ética deontológica:

1. **Ética de la virtud pura** : las virtudes son básicas y tienen un valor intrínseco; Las reglas morales deontológicas se derivan de las virtudes. Por ejemplo, el deber de comportarse justamente con los demás se deriva de la virtud de ser justo. En este sentido, las reglas morales son expresiones de lo que las personas virtuosas hacen típicamente en ciertas circunstancias y son valiosas desde el punto de vista instrumental como medios para desarrollar virtudes.
2. La **visión deóntica estándar** o la **tesis de correspondencia** : las reglas morales son intrínsecamente valiosas y básicas, y obligan a las personas a realizar ciertas acciones independientemente de si poseen las virtudes requeridas. Las virtudes son disposiciones para obedecer las reglas morales correctas. Como tales, las virtudes solo tienen un valor instrumental como motivadores y ayudas que ayudan a las personas a obedecer la ley moral.
3. La **tesis complementaria** : tanto la virtud como la ética deontológica son necesarias para un sistema moral adecuado. Ni las virtudes ni las

> reglas morales son básicas; más bien, cada uno tiene un valor intrínseco y se complementan entre sí. Una persona tiene el deber de ser un cierto tipo de persona y de obedecer las reglas morales correctas. Las virtudes se refieren a los rasgos de carácter que deben caracterizar a una buena persona y las reglas morales proporcionan una guía para definir acciones morales correctas e incorrectas. Así, cada uno tiene un enfoque diferente: las virtudes se centran en el agente y las reglas sobre la acción, y una teoría moral integral incluirá elementos, como elementos básicos, de cada teoría.

Cada puesto ha tenido su cuota de defensores y no hay un ganador claro en este debate. Sin embargo, puede ser que la visión complementaria exprese mejor la ética de la Biblia, ya que las Escrituras parecen dar peso y valor intrínseco tanto a los mandatos morales como a las virtudes del carácter.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

La gran mayoría de los pensadores cristianos a lo largo de la historia de la iglesia han abrazado la ética deontológica o de virtud o alguna combinación de ambos. La ética deontológica se enfoca en acciones morales y leyes morales correctas e incorrectas, y sostiene que algunos actos y reglas morales son intrínsecamente correctos o incorrectos, independientemente de las consecuencias que se produzcan al realizar esos actos o seguir esas reglas. De acuerdo con la ética deontológica, la moral es su propio punto, al menos en parte, y el deber moral debe hacerse por su propio bien. En contraste, la ética de la virtud se centra en la naturaleza y la formación de una buena persona y en el tipo de disposiciones y rasgos de carácter que constituyen la buena persona. De acuerdo con la ética de la virtud, la persona buena es aquella que está funcionando correctamente, es decir, como un humano debe funcionar, y por lo tanto es una persona experta en la vida.

Se contrastaron las teorías deontológicas de los actos y las reglas y se puso énfasis en estas últimas. La deontología de las reglas es la opinión de que los tipos de actos son correctos o incorrectos según su conformidad o no conformidad con una o más reglas morales correctas. Para la deontología de la regla es fundamental la noción de imperativo categórico. Se dieron tres formulaciones diferentes de un imperativo categórico, y se evaluaron cinco objeciones a la ética deontológica. En el camino, se ofrecieron tres sentidos diferentes de una regla moral absoluta, y se describieron tres sistemas deontológicos diferentes.

La ética de la virtud se centra en el propósito general de la vida, es decir, vivir bien y alcanzar la excelencia y la habilidad como persona humana. En este sentido, la ética de la virtud está profundamente conectada con una visión de la vida en su conjunto y de la persona humana ideal. Dada una comprensión del propósito de la vida y del ideal de vida humana y hábil que forma parte de ese propósito, una ética de la virtud es un intento de aclarar la naturaleza de una buena persona y cómo se desarrolla uno a la luz de esta

visión general de vida. Se describió la ética de la virtud clásica y se presentó una breve caracterización de una teoría contemporánea de la virtud posmoderna.

Se proporcionó una evaluación de dos argumentos principales contra la ética de la virtud: el problema de armonizarla con la teoría evolutiva naturalista y la afirmación de que no proporciona una orientación adecuada en situaciones moralmente difíciles. El capítulo se cerró con una presentación de tres formas diferentes de integrar la ética deontológica y de la virtud: la ética de la virtud pura, la tesis de correspondencia y la tesis complementaria.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

acto deontología
aretaica ética
autónoma acto
categórico imperativo
carácter
virtud virtud ética
tesis complementaria
absolutismo conflictivo (o menor de dos males)
consecuencia
contemporánea ética
ética
deontológica deontología
esencialismo
eudaimonia o felicidad
excepción
excepción
general revelación
clasificada absolutismo (o mayor de dos productos)
hábito
acto
heterónomo heterónomo interés propio
mayor grado de incumbencia
hipotético
valor instrumental indicativo
intención
valor intrínseco
reino de los fines
máxima

significa
un valor moral o rectitud
moral relevante deseo
motivo
natural de la ley moral
valor no moral o la bondad
objetivismo
prima facie deber
principio de autonomía
ética de la virtud pura
regla de deontología
espiritual disciplina
estándar vista o tesis correspondencia deontic
subjetivismo
teleología
universalizable
sin reservas el absolutismo
de la virtud
ética de la virtud

PARTE VI

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y TEOLOGÍA FILOSÓFICA



23

LA EXISTENCIA DE DIOS I

Porque es debido a su asombro que los hombres ahora comienzan y al principio comenzaron a filosofar; originalmente se preguntaban por las dificultades obvias, luego avanzaban poco a poco y expresaban dificultades sobre los asuntos más importantes, por ejemplo, sobre los fenómenos de la luna y los del sol y las estrellas, y sobre el origen del universo.

ARISTÓTELES METAFÍSICA A.2.982[B] 10-15

Ninguna pregunta es más sublime que por qué hay un Universo: por qué hay algo en lugar de nada.

DEREK PARFIT, "¿POR QUÉ NADA? ¿POR QUÉ ESTO? "
REVISIÓN DE LIBROS DE LONDRES, 22 DE ENERO DE 1998

1. INTRODUCCIÓN

Una de las disciplinas de la filosofía de segundo orden que es de especial interés para el cristiano es la **filosofía de la religión.**. Como aparece en la escena contemporánea, en realidad hay dos disciplinas bastante diferentes bajo el nombre de filosofía de la religión. Lo que nos debe preocupar aquí es la disciplina de segundo orden que persiguen los filósofos profesionales, quienes generalmente participan en una sociedad profesional como la Asociación Filosófica Americana. La filosofía de la religión es también una disciplina de segundo orden de los estudios religiosos, donde los profesores de religión o teología suelen ejercer su actividad profesional en sociedades como la Academia Americana de Religión. Estos dos enfoques de la filosofía de la religión tienen una textura muy diferente. En términos generales, podemos decir que lo primero se preocupa por filosofar acerca de los problemas planteados por las afirmaciones de verdad religiosa, mientras que este último tiende a filosofar sobre el fenómeno de la religión en sí. Por lo tanto, la última se parece más a la disciplina de la religión comparada, y cuando sus practicantes reflexionan sobre un problema de importancia filosófica, a menudo carecen de las herramientas conceptuales proporcionadas por la formación en filosofía analítica, que es la tradición dominante en la filosofía de la religión. Tal como lo persiguen hoy los filósofos profesionales. Aunque la filosofía de la religión ha sido reconocida como una disciplina delineada de la filosofía de segundo orden desde el filósofo alemán GWF Hegel, quien dio una conferencia sobre el tema, la filosofía analítica de la religión es un movimiento reciente del último medio siglo, aproximadamente. Una de las áreas más apasionantes y florecientes de la filosofía angloamericana contemporánea. Por lo tanto, la última se parece más a la disciplina de la religión comparada, y cuando sus practicantes reflexionan sobre un problema de importancia filosófica, a menudo carecen de las herramientas conceptuales proporcionadas por la formación en filosofía analítica, que es la tradición dominante en la filosofía de la religión.

Tal como lo persiguen hoy los filósofos profesionales. Aunque la filosofía de la religión ha sido reconocida como una disciplina delineada de la filosofía de segundo orden desde el filósofo alemán GWF Hegel, quien dio una conferencia sobre el tema, la filosofía analítica de la religión es un movimiento reciente del último medio siglo, aproximadamente. Una de las áreas más apasionantes y florecientes de la filosofía angloamericana contemporánea. Por lo tanto, la última se parece más a la disciplina de la religión comparada, y cuando sus practicantes reflexionan sobre un problema de importancia filosófica, a menudo carecen de las herramientas conceptuales proporcionadas por la formación en filosofía analítica, que es la tradición dominante en la filosofía de la religión. Tal como lo persiguen hoy los filósofos profesionales. Aunque la filosofía de la religión ha sido reconocida como una disciplina delineada de la filosofía de segundo orden desde el filósofo alemán GWF Hegel, quien dio una conferencia sobre el tema, la filosofía analítica de la religión es un movimiento reciente del último medio siglo, aproximadamente. Una de las áreas más apasionantes y florecientes de la filosofía angloamericana contemporánea. y cuando sus profesionales reflexionan sobre un problema de importancia filosófica, a menudo carecen de las herramientas conceptuales proporcionadas por la formación en filosofía analítica, que es la tradición dominante en la filosofía de la religión tal como lo practican los filósofos profesionales en la actualidad. Aunque la filosofía de la religión ha sido reconocida como una disciplina delineada de la filosofía de segundo orden desde el filósofo alemán GWF Hegel, quien dio una conferencia sobre el tema, la filosofía analítica de la religión es un movimiento reciente del último medio siglo, aproximadamente. Una de las áreas más apasionantes y florecientes de la filosofía angloamericana contemporánea. y cuando sus profesionales reflexionan sobre un problema de importancia filosófica, a menudo carecen de las herramientas conceptuales proporcionadas por la formación en filosofía analítica, que es la tradición dominante en la filosofía de la religión tal como lo practican los filósofos profesionales en la actualidad. Aunque la filosofía de la religión ha sido reconocida como una disciplina delineada de la filosofía de segundo orden desde el filósofo alemán GWF Hegel, quien dio una conferencia sobre el tema, la filosofía analítica de la religión es un movimiento reciente del último medio siglo, aproximadamente. Una de las áreas más apasionantes y florecientes de la filosofía angloamericana contemporánea. que es la tradición

dominante en la filosofía de la religión tal como la persiguen los filósofos profesionales en la actualidad. Aunque la filosofía de la religión ha sido reconocida como una disciplina delineada de la filosofía de segundo orden desde el filósofo alemán GWF Hegel, quien dio una conferencia sobre el tema, la filosofía analítica de la religión es un movimiento reciente del último medio siglo, aproximadamente. Una de las áreas más apasionantes y florecientes de la filosofía angloamericana contemporánea. que es la tradición dominante en la filosofía de la religión tal como la persiguen los filósofos profesionales en la actualidad. Aunque la filosofía de la religión ha sido reconocida como una disciplina delineada de la filosofía de segundo orden desde el filósofo alemán GWF Hegel, quien dio una conferencia sobre el tema, la filosofía analítica de la religión es un movimiento reciente del último medio siglo, aproximadamente. Una de las áreas más apasionantes y florecientes de la filosofía angloamericana contemporánea.

Dentro de la disciplina de la filosofía de la religión, han surgido ciertos temas estándar, como la naturaleza del lenguaje religioso (¿las oraciones que tienen contenido religioso hacen afirmaciones objetivas que son verdaderas o falsas?); Epistemología religiosa (¿Cómo se puede justificar o justificar una creencia religiosa de verdad?); la existencia de Dios (¿Existe tal ser como Dios?); la coherencia del teísmo (¿Tiene sentido el concepto de Dios?); el problema del mal (¿el sufrimiento en el mundo excluye la existencia de Dios?); religiones comparativas (¿Cómo se evalúan las afirmaciones de verdad religiosa de otras religiones religiosas?); el problema de los milagros (¿Cómo debe entenderse la acción divina en el mundo natural?); el alma y la inmortalidad (¿cuál es la naturaleza del hombre y la vida después de la muerte?); Experiencia religiosa (¿Podemos experimentar a Dios y cómo?);

Es evidente que la filosofía de la religión no solo se solapa con otras disciplinas de la filosofía, sino también con las preocupaciones de la teología sistemática. De hecho, es difícil ver cómo la tarea del filósofo *cristiano* de la religión difiere mucho de la del teólogo sistemático. Aunque algunos pensadores cristianos dirían que la **teología sistemática**A diferencia de la filosofía de la religión en que el teólogo sistemático solo presupone la verdad de las Escrituras, es difícil ver por qué el filósofo cristiano debe ser peculiarmente limitado, restringido solo a la razón natural en lugar de permitirle valerse de todas las fuentes de verdad, de las cuales Él cree que la Escritura es una. En la medida en que filosofa como cristiano, más que afecta

a una postura epistemológica que tergiversa sus creencias reales, es, en efecto, indistinguible del teólogo sistemático, al menos en la medida en que este último se ocupa de la formulación y defensa de la doctrina cristiana. De hecho, el trabajo más interesante e importante para explorar temas de la teología sistemática hoy en día se está realizando cada vez más, no por teólogos, sino por filósofos analíticos de la religión.

En esta sección, debido a las limitaciones de espacio, nos restringiremos a la discusión de algunos de los temas más importantes de la filosofía de la religión en la medida en que estos temas no se hayan abordado en ninguna otra parte de este libro. Específicamente, en este capítulo y en el siguiente, exploraremos la cuestión de la existencia de Dios.

2 LA EXISTENCIA DE DIOS

Se ha convertido en una sabiduría convencional que a la luz de las críticas de Hume y Kant no hay buenos argumentos para la existencia de Dios. Pero en la medida en que entendemos por "buen argumento" un argumento que es formal e informalmente válido y que consiste en verdaderas premisas que son más plausibles que sus negaciones, parece haber buenos argumentos para la existencia de Dios, y hay en la escena contemporánea. Muchos filósofos que piensan así. De hecho, sería justo decir que el surgimiento de la filosofía analítica de la religión ha estado acompañado por un resurgimiento del interés por **la teología natural.**, esa rama de la teología que busca probar la existencia de Dios aparte de los recursos de la revelación divina autoritaria. Alvin Plantinga, quizás el filósofo más importante de la religión que ahora escribe, ha defendido lo que él llama "Dos docenas (o así) Argumentos a favor de la existencia de Dios".[110] En el espacio de estos capítulos, examinaremos cuatro de los más importantes.

2.1 EL ARGUMENTO COSMOLÓGICO

El **argumento cosmológico** es una familia de argumentos que buscan demostrar la existencia de una Razón Suficiente o Primera Causa de la existencia del cosmos. El rol de los defensores de este argumento se lee como un *Quién es Quién* de la filosofía occidental: Platón, Aristóteles, Ibn Sina, Al-Ghazali, Maimónides, Anselmo, Aquino, Escoto, Descartes, Spinoza, Leibniz y Locke, por nombrar algunos. Los argumentos se pueden agrupar en tres tipos básicos: el argumento cosmológico *kalam* para una Primera Causa del comienzo del universo, el argumento cosmológico tomista para una Base sustentable del Ser del mundo y el argumento cosmológico leibniziano para una Razón Suficiente por la cual algo existe en lugar de nada.

2.1.1 EXPOSICION DE LOS ARGUMENTOS

El **argumento cosmológico *kalam.*** deriva su nombre de la palabra árabe que designa el escolasticismo medieval islámico, el movimiento intelectual en gran parte responsable de desarrollar el argumento. Su objetivo es mostrar que el universo tuvo un comienzo en algún momento en el pasado finito y, dado que algo no puede salir de la nada, debe, por lo tanto, tener una causa trascendente, que dio origen al universo. Los defensores clásicos del argumento intentaron demostrar que el universo comenzó a existir sobre la base de argumentos filosóficos en contra de la existencia de un retroceso temporal infinito de eventos pasados. El interés contemporáneo en el argumento surge en gran parte de la sorprendente evidencia empírica de la cosmología astrofísica para un comienzo del espacio y el tiempo. Hoy en día, el paradigma controlador de la cosmología es el **modelo estándar del Big Bang.**Según el cual el universo espacio-temporal se originó *ex nihilo hace* unos quince mil millones de años. Tal origen, *ex nihilo,* parece que muchos claman por una causa trascendente.

En contraste, el **argumento cosmológico tomista** , llamado así por el teólogo filosófico medieval Tomás de Aquino, busca una causa que sea

primera, no en el sentido temporal, sino en el sentido del rango. Aquino estuvo de acuerdo en que "si el mundo y el movimiento tienen un primer comienzo, debe plantearse claramente alguna causa para este origen del mundo y del movimiento" (*Summa contra gentiles* 1.13.30). Pero como no consideraba los argumentos de *kalam* para la finitud del pasado como demostrativos, argumentó para la existencia de Dios en el supuesto más difícil de la eternidad del mundo. En la metafísica de inspiración aristotélica de Aquino, cada cosa finita existente está compuesta de esencia y existencia y, por lo tanto, es radicalmente contingente. La **esencia de** una cosaEs una naturaleza individual que sirve para definir qué es esa cosa. Ahora bien, si una esencia ha de existir, debe unirse a esa esencia un **acto de ser.**Este acto de ser implica un otorgamiento continuo de ser, o la cosa sería aniquilada. La esencia está en la potencialidad del acto de ser, y por lo tanto, sin el otorgamiento de ser, la esencia no existiría. Por la misma razón ninguna sustancia puede actualizarse; ya que para otorgar estar en sí mismo, ya debería ser real. Una potencialidad pura no puede actualizarse sino que requiere alguna causa externa. Ahora bien, aunque Aquino argumentó que no puede haber un retroceso infinito de las causas del ser (porque en una serie de este tipo, todas las causas serían meramente instrumentales y, por lo tanto, no se produciría ningún ser, al igual que no se produciría movimiento en un reloj sin un resorte incluso). si tuviera un número infinito de engranajes) y que, por lo tanto, debe existir una Primera Causa del Causa Sin Causa, su punto de vista real era que no puede haber causas intermedias de ser en absoluto, que cualquier sustancia finita se sustenta en la existencia inmediatamente por el fundamento del ser. Este debe ser un ser que no esté compuesto de esencia y existencia y, por lo tanto, no requiere una causa sostenida. No podemos decir que la esencia de este ser incluye la existencia como una de sus propiedades, porque la existencia no es una propiedad, sino un acto, la instanciación de una esencia. Por lo tanto, debemos concluir que la esencia de este ser solo La instanciación de una esencia. Por lo tanto, debemos concluir que la esencia de este ser solo La instanciación de una esencia. Por lo tanto, debemos concluir que la esencia de este ser solo*es la* existencia En cierto sentido, este ser no tiene esencia; más bien, es el puro acto de ser, sin restricciones por ninguna esencia. Es, como dice Thomas, *ipsum esse subsistens,* el acto de ser en sí mismo subsistir. Tomás identifica este ser con el Dios cuyo nombre fue revelado a Moisés como "Yo soy" (Ex. 3:14).

El político alemán Gottfried Wilhelm Leibniz, para quien se nombra la tercera forma del argumento, trató de desarrollar una versión del argumento cosmológico desde la **contingencia** sin los fundamentos metafísicos aristotélicos del argumento tomista. En su ensayo "Los principios de la naturaleza y de la gracia, basado en la razón", Leibniz escribió: "La primera pregunta que debe hacerse correctamente es la siguiente: ¿por qué hay algo en lugar de nada?" Leibniz dijo que esta pregunta era verdaderamente universal. No solo para aplicar a las cosas finitas. Sobre la base de su **principio de razón suficiente** , como se indica en su tratado *La Monadología,* que "ningún hecho puede ser real o existente, ninguna afirmación es verdadera, a menos que haya una razón suficiente para que sea así y no de otra manera", Leibniz sostuvo que su pregunta debe tener una respuesta. No servirá decir que el universo (o incluso Dios) simplemente existe como un **hecho brutal** , un hecho simple que no se puede explicar. Debe haber una explicación de por qué existe. Continuó argumentando que la razón suficiente no se puede encontrar en ninguna cosa individual en el universo, ni en la colección de tales cosas que comprenden el universo, ni en estados anteriores del universo, incluso si estos regresan infinitamente. Por lo tanto, debe existir un ser ultramundano que sea **metafísicamente necesario.**En su existencia, es decir, su inexistencia es imposible. Es la razón suficiente para su propia existencia, así como para la existencia de cada cosa contingente.

2.1.2 EVALUACIÓN DE LOS ARGUMENTOS

Al evaluar estos argumentos, considerémoslos en orden inverso. Una simple declaración de un **argumento cosmológico leibniziano** es el siguiente:

1. Cada cosa existente tiene una explicación de su existencia, ya sea en la necesidad de su propia naturaleza o en una causa externa.
2. Si el universo tiene una explicación de su existencia, esa explicación es Dios.
3. El universo es una cosa existente.
4. Por lo tanto, la explicación de la existencia del universo es Dios.

¿Es este un buen argumento? Una de las principales objeciones a la propia formulación de Leibniz del argumento es que el principio de razón suficiente como se afirma en *The Monadology*Parece evidentemente falso. No puede haber una explicación de por qué hay estados de cosas contingentes en absoluto, porque si tal explicación es contingente, entonces también debe tener una explicación adicional, mientras que si es necesaria, entonces los estados de cosas explicados también deben ser necesario. Algunos teístas han respondido a esta objeción al aceptar que, en última instancia, uno debe llegar a un punto de parada explicativo que es simplemente un hecho brutal, un ser cuya existencia no tiene explicación. Por ejemplo, Richard Swinburne afirma que al responder la pregunta "¿Por qué hay algo en lugar de nada?", Finalmente debemos llegar a la existencia bruta de algún ser contingente. Este ser no servirá para explicar su propia existencia (y, por lo tanto, la pregunta de Leibniz no tiene respuesta), pero explicará la existencia de todo lo demás.

Pero la formulación anterior del argumento leibniziano evita la objeción sin retirarse a la posición dudosa de que Dios es un ser contingente. La premisa (1) simplemente requiere que cualquier *cosa* existente tenga una explicación de su existencia, ya sea por la necesidad de su propia naturaleza o por alguna causa externa. Esta premisa es compatible con los *hechos* brutos sobre el mundo. Lo que excluye es que podrían existir cosas, sustancias que ejemplifican propiedades, que simplemente existen inexplicablemente. Este principio parece bastante plausible, al menos más que su contradictorio, que es todo lo que se requiere para un argumento exitoso. En este análisis, hay dos tipos de seres: **los seres necesarios.**, que existen por su propia naturaleza y, por lo tanto, no tienen causa externa de su existencia, y **seres contingentes** , cuya existencia se explica por factores causales externos a ellos.

La premisa (2) es, en efecto, la contraposición de la típica respuesta atea a Leibniz de que, en la cosmovisión atea, el universo simplemente existe como una cosa contingente bruta. Los ateos suelen afirmar que, al no haber Dios, es falso que todo tenga una explicación de su existencia, ya que el universo, en este caso, simplemente existe de manera inexplicable. Al decir esto, el ateo reconoce implícitamente que si el universo tiene una explicación, entonces Dios existe como su base explicativa. Como, como lo establece la premisa (3), el universo es obviamente una cosa existente (especialmente evidente en

sus etapas muy tempranas cuando su densidad era tan extrema), se sigue que Dios existe.

Está abierto al ateo replicar que, si bien el universo tiene una explicación de su existencia, esa explicación no se encuentra en un terreno externo, sino en la necesidad de su propia naturaleza. En otras palabras, (2) es falso; El universo es un ser metafísicamente necesario. Esta fue la sugerencia de David Hume, quien exigió: "¿Por qué el universo material no puede ser el ser necesariamente existente?" De hecho, "¿Cómo puede cualquier cosa, que existe desde la eternidad, tener una causa, ya que esa relación implica una prioridad en el tiempo y en el tiempo? ¿Un comienzo de existencia? ”(*Diálogos sobre la religión natural,* parte 9).

Esta es una sugerencia extremadamente audaz por parte de los ateos. Tenemos, creemos que podemos decir con seguridad, una fuerte intuición de la contingencia del universo. Un mundo posible en el que no existen objetos concretos parece ciertamente concebible. En general, confiamos en nuestras intuiciones modales en otros asuntos; Si vamos a hacer otra cosa con respecto a la contingencia del universo, entonces los ateos necesitan proporcionar alguna razón para ese escepticismo, aparte de su deseo de evitar el teísmo. Pero todavía tienen que hacerlo.

Aún así, sería deseable tener un argumento más sólido para la contingencia del universo que nuestras intuiciones modales solamente. ¿Podría el argumento cosmológico tomista ayudarnos aquí? Si tiene éxito, mostraría que el universo es un contingente que depende causalmente de un ser necesario para su existencia continua. Sin embargo, la dificultad de apelar al argumento tomista es que es muy difícil demostrar que las cosas son, de hecho, contingentes en el sentido especial requerido por el argumento. Ciertamente, las cosas son naturalmente contingentes en el sentido de que su existencia continua depende de una gran cantidad de factores que incluyen masas de partículas y fuerzas fundamentales, temperatura, presión, nivel de entropía, etc. pero esta contingencia natural no es suficiente para establecer la contingencia metafísica de las cosas en el sentido de que el ser debe ser continuamente agregado a sus esencias para que no sean aniquiladas espontáneamente. De hecho, si el argumento de Thomas conduce en última instancia a un ser absolutamente simple cuya esencia es la existencia, entonces uno podría ser llevado a negar que los seres estén compuestos metafísicamente de esencia y existencia si la idea de un ser absolutamente

simple demuestra ser ininteligible (ver discusión de la simplicidad divina en el capítulo 26).

Pero ¿qué pasa con el argumento cosmológico *kalam* ? Una propiedad esencial de un ser metafísicamente necesario y último es que sea eterno, es decir, sin principio ni fin. Si el universo no es eterno, entonces no podría ser, como lo sugirió Hume, un ser metafísicamente necesario. Pero es precisamente el objetivo del argumento cosmológico *kalam* mostrar que el universo no es eterno sino que tuvo un comienzo. Se seguiría que el universo, por lo tanto, debe ser contingente en su existencia. No solo así, el *kalam.*El argumento muestra que el universo es contingente de una manera muy especial: surgió de la nada. El ateo que respondería a Leibniz sosteniendo que la existencia del universo es un hecho brutal, una excepción al principio de razón suficiente, se ve forzado a la posición incómoda de mantener no solo que el universo existe eternamente sin explicación, sino más bien eso sin ninguna razón se convirtió mágicamente en algo que no tiene nada, una posición que podría hacer que el teísmo parezca una alternativa bienvenida. Por lo tanto, el argumento *kalam* no solo constituye un argumento independiente para un Creador trascendente sino que también sirve como un complemento valioso para el argumento leibniziano.

El argumento cosmológico de *Kalam* se puede formular de la siguiente manera:

1. Lo que comienza a existir tiene una causa.
2. El universo comenzó a existir.
3. Por lo tanto, el universo tiene una causa.

El análisis conceptual de lo que significa ser una causa del universo apunta a establecer algunas de las propiedades teológicamente significativas de este ser.

La premisa (1) parece obviamente verdadera, al menos, más que su negación. Está arraigado en la intuición metafísica de que algo no puede surgir de la nada. Además, esta premisa se confirma constantemente en nuestra experiencia. Sin embargo, varios ateos, para evitar la conclusión del argumento, han negado la primera premisa. A veces se dice que **la física cuántica** proporciona una excepción a la premisa (1), ya que en el nivel subatómico se dice que los eventos no tienen causa (según la llamada **interpretación de Copenhague**). De la misma manera, ciertas

teorías de los orígenes cósmicos se interpretan como que muestran que todo el universo podría haber surgido fuera del vacío subatómico. Así, se dice que el universo es el almuerzo libre proverbial.

Esta objeción, sin embargo, se basa en malentendidos. En primer lugar, no todos los científicos están de acuerdo en que los eventos subatómicos no son causados. Hoy en día, muchos físicos están bastante insatisfechos con la interpretación de la física subatómica de Copenhague y están explorando teorías deterministas como la de David Bohm. Por lo tanto, la física subatómica no es una excepción comprobada a la premisa (1). En segundo lugar, incluso en la interpretación tradicional e indeterminista, las partículas no surgen de la nada. Surgen como fluctuaciones espontáneas de la energía contenida en el **vacío** subatómico., lo que constituye una causa indeterminista de su origen. Tercero, se puede hacer el mismo punto acerca de las teorías sobre el origen del universo a partir de un vacío primordial. Los artículos de revistas populares que promocionan tales teorías como obtener "algo de la nada" simplemente no entienden que el vacío no es nada sino un mar de energía fluctuante dotado de una estructura rica y sujeta a leyes físicas. Por lo tanto, no hay ninguna base para la afirmación de que la física cuántica prueba que las cosas pueden comenzar a existir sin una causa, y mucho menos que el universo podría haberse originado en la ausencia literal de la nada.

Otros críticos han dicho que la premisa (1) es cierto sólo para las cosas *en* el universo, pero no es cierto *de*el universo mismo Pero el defensor del argumento puede responder que esta objeción malinterpreta la naturaleza de la premisa. La premisa (1) no establece simplemente una ley física como la ley de la gravedad o las leyes de la termodinámica, que son válidas para las cosas dentro del universo. La premisa (1) no es un principio físico. Más bien, la premisa (1) es un principio metafísico: el ser no puede venir del no ser; algo no puede venir a la existencia sin causa de la nada. El principio, por lo tanto, se aplica a toda la realidad y, por lo tanto, es metafísicamente absurdo que el universo se convierta en un ser sin causa de la nada. Esta respuesta parece bastante razonable: pues desde el punto de vista ateo, ni siquiera existía la *potencialidad.*de la existencia del universo antes del Big Bang, ya que nada es anterior al Big Bang. Pero entonces, ¿cómo podría el universo volverse actual si ni siquiera existiera la potencialidad de su existencia? Tiene mucho más sentido decir que la potencialidad del universo está en el poder de Dios para crearlo.

Recientemente, algunos críticos del argumento cosmológico *kalam* han negado que al comenzar a existir, el universo se *hizo real* o *se hizo realidad* . De este modo, centran su atención en la teoría del tiempo que subyace en el argumento de *kalam* (véase el capítulo 18). En una estática o llamada **teoría B del tiempo** (según la cual todos los momentos del tiempo son igualmente existentes), el universo, de hecho, no nace ni se vuelve real en el Big Bang; simplemente existe sin tensión como un bloque de espacio-tiempo de cuatro dimensiones que se extiende finitamente *antes que*dirección. Si el tiempo no tiene tensión, entonces los críticos tienen razón en que el universo nunca llega a existir realmente, y, por lo tanto, la búsqueda de una causa de su existencia es errónea. Aunque la pregunta de Leibniz, "¿Por qué hay algo (sin tensión) en lugar de nada?" Debería preguntarse con razón, no habría razón para buscar una causa por la que el universo comenzara a existir, ya que en las teorías sin tiempo del tiempo no existió realmente comienza a existir en virtud de que tiene un primer evento, no más de un palo de metro comienza a existir en virtud de tener un primer centímetro. Al afirmar que las cosas que comienzan a existir necesitan una causa, el proponente del argumento cosmológico de *Kalam* asume la siguiente comprensión de esa noción, donde *x se* extiende sobre cualquier entidad y*t* rangos en el tiempo, ya sean instantes o momentos de duración finita distinta de cero:

A. *x* comienza a existir en *t* si y solo si *x* surge en *t.*
B. *x* nace en *t* si y solo si (i) *x* existe en *t,* y el mundo real no incluye ningún estado de cosas en el que *x* exista sin tiempo, (ii) *t* es la primera vez que *x* existe o es separado de cualquier $t' < t$en el que *x* existió por un intervalo durante el cual *x* no existe, y (iii) la existencia de *x* en *t* es un hecho tenso.

La cláusula clave en (B) es (iii). Al presuponer una dinámica o la llamada **teoría A del tiempo** , según la cual el devenir temporal es real, el proponente del argumento cosmológico *kalam*asume justificadamente que la existencia del universo en un primer momento representa el momento en el que el universo entró siendo. Así, el problema real que separa al proponente del argumento cosmológico *kalam* y los críticos de la primera premisa es la objetividad del tiempo tenso y temporal.

Premisa (2), *El universo comenzó a existir,* ha sido apoyado por argumentos filosóficos deductivos y argumentos científicos inductivos. El primero de los cuatro argumentos para esta premisa que consideraremos es el argumento basado en *la imposibilidad de la existencia de un infinito real.* Se puede formular de la siguiente manera:

1. Un infinito real no puede existir.
2. Una regresión temporal infinita de eventos físicos es un infinito real.
3. Por lo tanto, no puede existir una regresión temporal infinita de eventos físicos.

Para evaluar este argumento, será útil definir algunos términos. Por un **infinito real** , el defensor del argumento significa cualquier colección que tenga en un momento *t* un número de miembros definidos y discretos que sea mayor que cualquier número natural {0, 1, 2, 3, ...}. Esta noción debe contrastarse con un **potencial infinito** , que es cualquier colección que tenga en cualquier momento *t* un número de miembros definidos y discretos que sea igual a algún número natural pero que con el tiempo aumente infinitamente hasta el infinito como límite. Por *existir*los defensores del argumento significan "tener existencia extra mental", o "ser instanciado en el mundo real". Por "evento físico", significan cualquier cambio que ocurra dentro del universo espacio-temporal. Dado que cualquier cambio lleva tiempo, no hay eventos instantáneos. Tampoco podría haber un evento infinitamente lento, ya que tal "evento" sería en realidad un estado inmutable. Por lo tanto, cualquier evento tendrá una duración finita, distinta de cero. Para que todos los eventos que comprenden el retroceso temporal de eventos pasados tengan la misma duración, uno estipula arbitrariamente algún evento como nuestro estándar y, tomando como punto de partida el evento estándar actual, consideramos cualquier serie de dichos eventos estándar ordenados de acuerdo con la relación *anterior a*La pregunta es si esta serie de eventos se compone de un número infinito de eventos o no. Si no, entonces dado que el universo no es distinto de la serie de eventos físicos pasados, el universo debe haber tenido un comienzo, en el sentido de un primer evento estándar. Por lo tanto, no es relevante si la serie temporal tuvo un *punto de* inicio (un primer instante temporal). La pregunta es si en el pasado hubo un evento que ocupó un intervalo temporal finito, distinto de

cero, que fue absolutamente el primero, es decir, no precedido por ningún intervalo igual.

La premisa (1) afirma, entonces, que un infinito real no puede existir en el mundo real, espacio temporal. Generalmente se alega que este tipo de argumento ha sido invalidado por el trabajo de Georg Cantor sobre el infinito real y por desarrollos posteriores en la teoría de conjuntos. Pero esta alegación malinterpreta la naturaleza tanto del sistema de Cantor como de la teoría de conjuntos moderna, ya que el argumento no contradice de hecho uno de los principios. La razón es esta: el sistema de Cantor y la **teoría de conjuntos.**son simplemente un universo de discurso, un sistema matemático basado en ciertos axiomas y convenciones adoptados. El defensor del argumento puede sostener que si bien el infinito real puede ser un concepto fructífero y consistente dentro del universo postulado del discurso, no puede ser transpuesto al mundo espaciotemporal, ya que esto implicaría absurdos contraintuitivos. Esto puede mostrarse mediante ejemplos concretos que ilustran los diversos absurdos que se obtendrían si un verdadero infinito fuera instanciado en el mundo real.

Tomemos, por ejemplo, **Hilbert's Hotel** , un producto de la mente del gran matemático alemán David Hilbert. Como calentamiento, primero imaginemos un hotel con un número finito de habitaciones. Supongamos, además, que todas las salas están llenas. Cuando llega un nuevo huésped que pide una habitación, el propietario se disculpa: "Lo siento, todas las habitaciones están llenas", y ese es el final de la historia. Pero ahora imaginemos un hotel con un número infinito de habitaciones y supongamos una vez más que *todas las habitaciones están llenas.*No hay una habitación vacía en todo el hotel infinito. Ahora supongamos que aparece un nuevo invitado, que pide una habitación. "¡Pero, por supuesto!", Dice el propietario, e inmediatamente cambia a la persona en la habitación # 1 a la habitación # 2, la persona en la habitación # 2 a la habitación # 3, la persona en la habitación # 3 a la habitación # 4 y así sucesivamente, hacia el infinito. Como resultado de estos cambios de habitación, la habitación # 1 ahora queda vacante, y el nuevo huésped se registra con gratitud. Pero recuerde, antes de llegar, ¡todas las habitaciones estaban llenas! Igualmente curioso, según los matemáticos, ahora no hay más personas en el hotel que antes: el número es infinito. ¿Pero como puede ser ésto? El propietario acaba de agregar el nombre del nuevo

huésped al registro y le dio sus llaves: ¿cómo es posible que no haya una persona más en el hotel que antes?

Pero la situación se vuelve aún más extraña. Supongo que una infinidad de nuevos invitados aparecen en el escritorio, pidiendo una habitación. "¡Por supuesto, por supuesto!", Dice el propietario, y procede a cambiar a la persona en la habitación # 1 a la habitación # 2, la persona en la habitación # 2 a la habitación # 4, la persona en la habitación # 3 a la habitación # 6 y así sucesivamente hasta el infinito, siempre colocando a cada ocupante anterior en el número de habitación dos veces el suyo. Debido a que cualquier número natural multiplicado por dos siempre es igual a un número par, todos los invitados terminan en habitaciones pares. Como resultado, todas las habitaciones con números impares quedan vacantes, y la infinidad de nuevos huéspedes se puede acomodar fácilmente. Y sin embargo, antes de que llegaran, ¡todas las habitaciones estaban llenas! Y de nuevo, por extraño que parezca, la cantidad de huéspedes en el hotel es la misma después de la infinidad de nuevos huéspedes que se registraron como antes a pesar de que había tantos nuevos invitados como viejos invitados. De hecho, el propietario podría repetir este proceso.*infinitas veces,* y sin embargo, nunca habría una sola persona más en el hotel que antes.

Pero el Hotel de Hilbert es aún más extraño de lo que el matemático alemán lo hizo posible. Por supuesto, algunos de los invitados comienzan a pagar. Supongamos que el invitado en la sala # 1 se va. ¿No hay ahora una persona menos en el hotel? ¡No de acuerdo a los matemáticos! Supongamos que los invitados en las habitaciones # 1, 3, 5,. . . revisa. En este caso, un número infinito de personas han abandonado el hotel, pero según los matemáticos, ¡no hay menos personas en el hotel! De hecho, podríamos hacer que todos los demás huéspedes salgan del hotel y repitan este proceso infinitamente muchas veces, y sin embargo, nunca habrá menos personas en el hotel. Ahora supongamos que al propietario no le gusta tener un hotel medio vacío (se ve mal para los negocios). ¡No importa! Cambiando a los ocupantes como antes, pero en orden inverso, transforma su hotel medio vacío en uno que está atascado en las agallas. Podría pensar que con estas maniobras el propietario siempre podría mantener este extraño hotel completamente ocupado. Pero estarías equivocado. Supongamos que las personas en las salas 4, 5, 6,. . . controlado. De un solo golpe, el hotel quedaría prácticamente vacío, el registro de invitados se reduciría a tres

nombres y el infinito se convertiría en finitud. Y, sin embargo, seguiría siendo cierto que el mismo número de invitados se registró esta vez que cuando los invitados en las habitaciones 1, 3, 5,. . . ¡controlado! ¿Alguien puede creer que tal hotel pueda existir en realidad? el registro de invitados se reduciría a tres nombres, y el infinito se convertiría a finitud. Y, sin embargo, seguiría siendo cierto que el mismo número de invitados se registró esta vez que cuando los invitados en las habitaciones 1, 3, 5,. . . ¡controlado! ¿Alguien puede creer que tal hotel pueda existir en realidad? el registro de invitados se reduciría a tres nombres, y el infinito se convertiría a finitud. Y, sin embargo, seguiría siendo cierto que el mismo número de invitados se registró esta vez que cuando los invitados en las habitaciones 1, 3, 5,. . . ¡controlado! ¿Alguien puede creer que tal hotel pueda existir en realidad?

El Hotel de Hilbert ciertamente parece absurdo. Dado que nada cuelga de las ilustraciones que involucran un hotel, el argumento, si tiene éxito, demostraría en general que es imposible que exista un número infinito de cosas en la realidad espacio-temporal. Los estudiantes a veces reaccionan ante ilustraciones como el Hotel de Hilbert diciendo que realmente no entendemos la naturaleza del infinito y, por lo tanto, estos absurdos resultan. Pero esta actitud es simplemente errónea. La teoría de conjuntos infinitos es una rama muy desarrollada y bien entendida de las matemáticas, y estos absurdos se puede ver a resultar precisamente porque nos *hacemos* entender la noción de una colección con un número infinito real de los miembros.

A veces se dice que podemos encontrar ejemplos contrarios a la afirmación de que realmente no puede existir un número infinito de cosas, por lo que la premisa (1) debe ser falsa. Por ejemplo, no es posible dividir cada distancia finita en ½, 1/4, 1/8,. . . , al infinito? ¿No prueba eso que hay una distancia finita en un número infinito de partes? El defensor del argumento puede responder que esta objeción confunde un infinito potencial con un infinito real. Él señalará que, si bien puede continuar dividiendo cualquier distancia durante el tiempo que desee, tal serie es potencialmente infinita, ya que el infinito sirve como un límite al que siempre se aproxima pero nunca alcanza. Si supones que *ya* hay alguna distanciaCompuesto por un número infinito de partes, entonces estás pidiendo la pregunta. Usted está asumiendo lo que se supone que debe probar el objetor, a saber, que hay un

contraejemplo claro a la afirmación de que un número infinito de cosas no puede existir.

Nuevamente, vale la pena reiterar que nada en el argumento debe interpretarse como un intento de socavar el sistema teórico legado por Cantor a las matemáticas modernas. De hecho, algunos de los entusiastas más entusiastas del sistema de las matemáticas transfinitas están demasiado dispuestos a aceptar que estas teorías no tienen relación con el mundo real. Así, Hilbert, quien exaltó exuberantemente la grandeza de Cantor, sostuvo que el paraíso cantoriano existe solo en el mundo ideal inventado por el matemático y que no se encuentra en ninguna parte en la realidad. El caso en contra de la existencia de la necesidad infinita real no dice nada sobre el uso de la idea de lo infinito en los sistemas matemáticos conceptuales.

La segunda premisa establece que *una regresión temporal infinita de eventos es un infinito real.* La segunda premisa afirma que si la serie o secuencia de cambios en el tiempo es infinita, entonces estos eventos considerados colectivamente constituyen un infinito real. El punto parece bastante obvio, ya que si ha habido una secuencia compuesta por un número infinito de eventos que se remontan al pasado, entonces se ha producido un número infinito de eventos. Si la serie de eventos pasados fuera un infinito real, entonces todos los absurdos que asisten a la existencia real de un infinito real se aplicarían a ella.

En resumen: si un infinito real no puede existir en el mundo real, espacio-temporal y una regresión temporal infinita de eventos es tal infinito real, podemos concluir que no puede existir una regresión temporal infinita de eventos, es decir, la serie temporal de Los eventos físicos pasados tuvieron un comienzo. Y esto implica la segunda premisa del silogismo original del argumento cosmológico *kalam* .

El segundo argumento contra la posibilidad de un pasado infinito que consideraremos es el argumento basado en *la imposibilidad de formar un infinito real mediante la adición sucesiva.* Se puede formular de la siguiente manera:

1. La serie temporal de eventos físicos es una colección formada por la adición sucesiva.
2. Una colección formada por una adición sucesiva no puede ser un infinito real.

3. Por lo tanto, la serie temporal de eventos físicos no puede ser un infinito real.

Aquí uno no asume que un infinito real no puede existir. Incluso si un infinito real puede existir, se argumenta que la serie temporal de eventos no puede ser tal, ya que un infinito real no puede formarse por adición sucesiva, como lo es la serie temporal de eventos.

La premisa (1) presupone una vez más una teoría del tiempo. En tal teoría, la colección de todos los eventos pasados antes de cualquier evento dado no es una colección cuyos miembros todos coexistan sin tensiones. Más bien, es una colección que se instancia de forma secuencial o sucesiva en el tiempo, un evento pasa a los talones de otro. Dado que el devenir temporal es una característica objetiva del mundo físico, la serie de eventos pasados no es un continuo sin tensiones, cuyos miembros son igualmente reales. Más bien, los miembros de la serie vienen a ser y fallecen uno tras otro.

La premisa (2) afirma que una colección formada por una adición sucesiva no puede ser un infinito real. A veces esto se describe como la imposibilidad de **atravesar el infinito** . Para que podamos "llegar" a la actualidad, la existencia temporal, por así decirlo, ha atravesado un número infinito de eventos anteriores. Pero antes de que el evento presente pudiera llegar, el evento inmediatamente anterior tendría que llegar, y antes de que ese evento pudiera llegar, el evento inmediatamente anterior tendría que llegar, y así sucesivamente hasta el infinito. Ningún evento podría llegar, ya que antes de que pudiera transcurrir, siempre habrá un evento más que tuvo que ocurrir primero. Por lo tanto, si la serie de eventos pasados no tuvieran comienzo, el evento presente no podría haber llegado, lo cual es absurdo.

Este argumento nos recuerda el relato de Betrand Russell de Tristram Shandy, quien, en la novela de Sterne, escribe su autobiografía tan lentamente que le toma todo un año registrar los eventos de un solo día. Si fuera mortal, nunca terminaría, afirma Russell, pero si fuera inmortal, entonces podría completarse todo el libro, ya que cada día correspondería un año, y ambos son infinitos. Sin embargo, la afirmación de Russell es insostenible en una teoría A del tiempo, ya que el futuro es en realidad un potencial infinito solamente. Aunque escribe para siempre, Tristram Shandy solo se atrasaría más y más, por lo que, en lugar de terminar su autobiografía, se acercará progresivamente a un estado en el que estaría *infinitamente*muy

por detrás de. Pero nunca alcanzaría tal estado porque los años y, por lo tanto, los días de su vida siempre serían finitos en número, aunque aumentaran indefinidamente.

Pero pasemos a la historia sobre: Supongamos que Tristram Shandy ha estado escribiendo desde la eternidad pasada a la velocidad de un día por año. ¿No debería Tristram Shandy estar infinitamente lejos? Porque si ha vivido por un número infinito de años, Tristram Shandy ha registrado un número igualmente infinito de días pasados. Dada la minuciosidad de su autobiografía, estos días son todos días consecutivos. Por lo tanto, en cualquier momento del pasado o presente, Tristram Shandy ha registrado una serie infinita de días consecutivos sin principio. Pero ahora surge inevitablemente la pregunta: *¿qué* días son estos? ¿Dónde en la serie temporal de eventos están los días registrados por Tristram Shandy en un punto determinado? La respuesta solo puede ser que *son días infinitamente distantes del presente.*Porque no hay un día en el que Tristram Shandy escriba que esté finamente distante del último día registrado.

Si Tristram Shandy ha estado escribiendo durante un año, entonces el día más reciente que pudo haber grabado fue hace un año. Pero si él ha estado escribiendo dos años, ese mismo día no pudo haber sido grabado por él. Ya que su intención es grabar días *consecutivos* de su vida, el día más reciente que pudo haber registrado es el día inmediatamente después de un día, hace al menos dos años. Esto se debe a que se necesita un año para grabar un día, por lo que para registrar dos días debe tener dos años. De manera similar, si ha estado escribiendo tres años, entonces el día más reciente registrado no podría ser más reciente que hace tres años más dos días. De hecho, la recesión en el pasado del día grabable más reciente se puede trazar de acuerdo con la fórmula: (fecha actual - *n* años de escritura) + (*n*- 1 día. En otras palabras, cuanto más tiempo ha escrito, más atrás ha caído. Pero, ¿qué pasa si Tristram Shandy tiene, *ex hypothesi,*¿Has estado escribiendo por un número infinito de años? El primer día de su autobiografía retrocede al infinito, es decir, a un día infinitamente distante del presente. En ningún lugar del pasado, a una distancia finita del presente, podemos encontrar un día registrado, ya que Tristram Shandy está infinitamente lejos. La serie de días sin comienzo, infinita, que él ha registrado, son días que se encuentran a una distancia temporal infinita del presente. Por lo tanto, lo que se desprende de la historia de Tristram Shandy es que una serie infinita de eventos pasados es

absurda, ya que no hay manera de atravesar la distancia desde un evento infinitamente distante hasta el presente, o, más técnicamente, para un evento que una vez estuvo presente en Retroceder a una distancia temporal infinita.

Pero ahora aparece un absurdo más profundo a la vista. Si la serie de eventos pasados es un infinito real, entonces podemos preguntar, ¿por qué Tristram Shandy no terminó su autobiografía ayer o el día anterior, ya que para entonces ya había transcurrido una serie infinita de momentos? Dado que en tiempo infinito él terminaría el libro, entonces en cualquier punto del infinito pasado ya debería haber terminado. No importa qué tan lejos a lo largo de la serie de eventos pasados uno regrese, Tristram Shandy ya habría completado su autobiografía. Por lo tanto, en ningún momento de la serie infinita de eventos pasados podría estar terminando el libro. Nunca pudimos mirar por encima del hombro de Tristram Shandy para ver si ahora estaba escribiendo la última página. Porque en cualquier momento se habría producido una secuencia infinita de eventos y el libro ya se habría completado. Así, en ningún momento de la eternidad encontraremos a Tristram Shandy escribiendo, lo cual es absurdo, ya que supusimos que él está escribiendo desde la eternidad. Y en ningún momento terminará el libro, que es igualmente absurdo, porque para que el libro se complete, debe haber terminado en algún momento. Lo que realmente nos dice la historia de Tristram Shandy es que una regresión temporal infinitamente infinita es absurda.

A veces los críticos acusan este argumento como un truco de juego de manos como **las paradojas de movimiento de Zeno**. Zeno argumentó que antes de que Aquiles pudiera cruzar el estadio, tendría que cruzar a mitad de camino; pero antes de que pudiera cruzar a mitad de camino, tendría que cruzar un cuarto del camino; pero antes de que pudiera cruzar un cuarto del camino, tendría que cruzar un octavo del camino, y así hasta el infinito. ¡Es evidente que Aquiles ni siquiera podía moverse! Por lo tanto, concluyó Zeno, el movimiento es imposible. Ahora, aunque el argumento de Zeno es muy difícil de refutar, nadie realmente cree que el movimiento es imposible. ¡Incluso si Aquiles debe pasar por un número infinito de puntos intermedios para cruzar el estadio, de alguna manera se las arregla para hacerlo! El argumento en contra de la imposibilidad de atravesar un pasado infinito, según algunos críticos, debe cometer la misma falacia que la paradoja de Zenón.

Pero tal objeción no cuenta con dos disanalogías cruciales de un pasado infinito a las paradojas de Zeno: mientras que en los experimentos de pensamiento de Zeno, los intervalos atravesados son *potenciales* y *desiguales,* en el caso de un pasado infinito los intervalos son *reales* e *iguales.*La afirmación de que Aquiles debe pasar a través de un número infinito de puntos intermedios para cruzar el estadio es un interrogante, ya que supone que todo el intervalo es una composición de un número infinito de puntos, mientras que los opositores de Zenón, como Aristóteles, toman la línea en su conjunto debe ser conceptualmente anterior a cualquier división que podamos hacer en ella. Además, los intervalos de Zenón, al ser desiguales, se suman a una distancia meramente finita, mientras que los intervalos en un pasado infinito suman una distancia infinita. Por lo tanto, sus experimentos mentales son cruciales disanalógicos a la tarea de atravesar un número infinito de intervalos iguales y reales para llegar a nuestra ubicación actual.

Con frecuencia se objetó que este tipo de argumento presupone ilícitamente un punto de partida infinitamente lejano en el pasado y luego declara que es imposible viajar desde ese punto hasta el día de hoy. Pero si el pasado es infinito, entonces no habría ningún punto de partida, ni siquiera uno infinitamente distante. Sin embargo, desde cualquier punto en el pasado, solo hay una distancia finita al presente, que es fácilmente "atravesada". Pero, de hecho, ningún partidario del argumento *kalam* del que somos conscientes ha asumido que hubo un comienzo infinitamente distante. punto en el pasado. (Incluso la **paradoja de Tristram Shandy** no afirma que hubo un primer día infinitamente distante, sino simplemente que hubo días infinitamente distantes en el pasado). El hecho de que no *hay principio*En absoluto, ni siquiera uno infinitamente distante, solo parece empeorar el problema, no mejorarlo. Decir que el pasado infinito podría haberse formado por sucesivas adiciones es como decir que alguien acaba de tener éxito en escribir todos los números negativos, terminando en -1. Y, podemos preguntarnos, ¿cómo es la afirmación de que, desde un momento dado en el pasado, solo hay una distancia finita al presente, incluso relevante para el problema? El defensor del argumento *kalam* podría estar de acuerdo con esto felizmente. El problema es cómo se puede formar *toda la* serie, no una porción finita de ella. ¿Piensa el objetor que debido a que cada segmento *finito* de la serie puede formarse por adición sucesiva, todo

el *infinito?*¿Se puede formar la serie así? Eso es tan lógicamente falso como decir porque cada parte de un elefante es liviana, todo el elefante es liviano. Por lo tanto, la reclamación es irrelevante.

En resumen: si una colección formada por una adición sucesiva no puede ser un infinito real, entonces, dado que la serie temporal de eventos es una colección formada por una adición sucesiva, se deduce que la serie temporal de eventos no puede ser un infinito real. Esto implica, por supuesto, que la serie temporal de eventos físicos pasados no es sin principio.

El tercer argumento para el comienzo del universo avanzado por los defensores contemporáneos del argumento cosmológico *kalam* es un argumento inductivo basado en la expansión del universo. En 1917, Albert Einstein hizo una aplicación cosmológica de su recientemente descubierta teoría gravitatoria, la **teoría general de la relatividad.**(GTR). Al hacerlo, asumió que el universo existe en un estado estable, con una densidad de masa media constante y una curvatura constante del espacio. Sin embargo, para su disgusto, descubrió que GTR no permitiría tal modelo del universo a menos que introdujera en sus ecuaciones de campo gravitatorio un cierto "factor de fudge" para contrarrestar el efecto gravitacional de la materia y así asegurar un universo estático. Desafortunadamente, el universo estático de Einstein estaba equilibrado en el filo de una navaja de afeitar, y la menor perturbación haría que el universo implosionara o se expandiera. Al tomar en serio esta característica del modelo de Einstein, el matemático ruso Alexander Friedman y el astrónomo belga Georges Lemaître pudieron formular de manera independiente las soluciones de 1920 a las ecuaciones de campo que predecían un universo en expansión.

En 1929, el astrónomo Edwin Hubble demostró que el desplazamiento al rojo en los espectros ópticos de la luz de galaxias distantes era una característica común de todas las galaxias medidas y era proporcional a su distancia con respecto a nosotros. Se consideró que este desplazamiento al rojo era un efecto Doppler indicativo del movimiento recesivo de la fuente de luz en la línea de visión. Increíblemente, lo que Hubble había descubierto era la expansión isotrópica del universo predicha por Friedman y Lemaître sobre la base del GTR de Einstein.

De acuerdo con el modelo de Friedman-Lemaître, a medida que el tiempo avanza, las distancias que separan las masas galácticas se vuelven más grandes. Es importante comprender que, como teoría basada en GTR, el

modelo no describe la expansión del contenido material del universo en un espacio vacío preexistente, sino la expansión del espacio en sí. Las partículas ideales del fluido cosmológico constituido por las masas galácticas se conciben para descansar con respecto al espacio, pero para alejarse progresivamente unas de otras a medida que el espacio mismo se expande o se estira, tal como los botones pegados a la superficie de un globo retrocederían de uno a otro. Otro como el globo se infla. A medida que el universo se expande, se vuelve cada vez menos denso. Esto tiene la sorprendente implicación de que a medida que uno invierte la expansión y extrapola en el tiempo,[111] en algún punto del pasado finito. Este estado representa una**singularidad** en la que la curvatura espacio-tiempo, junto con la temperatura, la presión y la densidad, se vuelve infinita. Por lo tanto, constituye un borde o límite del espacio-tiempo mismo. El término "big bang" es, por lo tanto, potencialmente engañoso, ya que la expansión no puede visualizarse desde el exterior (no hay "afuera", al igual que no hay "antes" con respecto al big bang).

El modelo estándar del big bang, como llegó a llamarse el modelo de Friedman-Lemaître, describe así un universo que no es eterno en el pasado sino que surgió hace un tiempo finito. Además, y esto merece ser subrayado, el origen que postula es un origen absoluto *ex nihilo.* Porque no solo toda la materia y la energía, sino el espacio y el tiempo, se originan en la singularidad cosmológica inicial. No puede haber una causa física, natural, del evento del Big Bang, ya que, en palabras de Quentin Smith, “pertenece analíticamente al concepto de la singularidad cosmológica de que no es el efecto de eventos físicos anteriores. La definición de una singularidad. . . implica que es *imposible extender la variedad espacio-tiempo más allá de la singularidad. . .* .Esto descarta la idea de que la singularidad es un efecto de algún proceso natural anterior ".[112] Sir Arthur Eddington, al contemplar el comienzo del universo, opinó que la expansión del universo fue tan absurda e increíble que" siento casi una indignación que cualquiera debería creer en él, excepto yo mismo. "[113] Finalmente se sintió obligado a concluir:" El comienzo parece presentar dificultades insuperables

a menos que estemos de acuerdo en considerarlo como francamente sobrenatural ".[114]

A veces, los objetores apelan a escenarios distintos del modelo estándar del universo en expansión para intentar evitar el comienzo absoluto previsto por el modelo estándar. Pero mientras que tales teorías son posibles, ha sido el veredicto abrumador de la comunidad científica que ninguna de ellas es más probable que la teoría del Big Bang. El demonio está en los detalles, y una vez que llega a los detalles específicos, descubre que no existe un modelo matemáticamente consistente que haya sido tan exitoso en sus predicciones o tan corroborado por la evidencia como la teoría tradicional del Big Bang. Por ejemplo, algunas teorías, como el **universo oscilante** (que se expande y reconstruye para siempre) o el **universo inflacionario caótico**(que continuamente genera nuevos universos), tiene un futuro potencialmente infinito pero resulta tener solo un pasado finito. **Las** teorías del **universo de la fluctuación del vacío** (que postulan un vacío eterno del que nace nuestro universo) no pueden explicar por qué, si el vacío fue eterno, no observamos un universo infinitamente antiguo. La teoría del **universo de la gravedad cuántica** propuesta por el famoso físico Stephen Hawking, si se interpreta de manera realista, aún involucra un origen absoluto del universo, incluso si el universo no comienza en la llamada singularidad, como lo hace en la teoría estándar del Big Bang. El reciente **escenario** especulativo **cíclico ekpyrotic.**Defendido por Paul Steinhardt, no solo deja sin resolver las dificultades que enfrenta el viejo universo oscilante, sino que también se ha demostrado que requiere un comienzo singular en el pasado. En resumen, según Hawking, "casi todos creen que el universo y el *tiempo en sí* tuvieron un comienzo en el Big Bang".[115]

El cuarto argumento para la finitud del pasado es también un argumento inductivo, esta vez sobre la base de las propiedades termodinámicas del universo. De acuerdo con la **segunda ley de la termodinámica** , los procesos que tienen lugar en un sistema cerrado siempre tienden hacia un estado de equilibrio. Ahora nuestro interés en la ley tiene que ver con lo que sucede cuando se aplica al universo en su totalidad. El universo es, en una visión naturalista, un sistema cerrado gigantesco, ya que es todo lo que hay y no hay nada fuera de él. Esto parece implicar que, dado el tiempo suficiente, el

universo y todos sus procesos se agotarán, y el universo entero llegará al equilibrio. Esto se conoce como la **muerte térmica del universo.**. Una vez que el universo alcanza este estado, no es posible ningún cambio adicional. El universo está muerto.

Hay dos tipos posibles de muerte térmica para el universo. Si el universo eventualmente se reconstruirá, morirá una muerte "caliente". A medida que se contrae, las estrellas ganan energía, lo que hace que se quemen más rápidamente para que finalmente exploten o se evaporen. A medida que todo en el universo se acerca, los agujeros negros comienzan a engullir todo lo que los rodea, y eventualmente comienzan a unirse. Con el tiempo, todos los agujeros negros finalmente se unen en un gran agujero negro que es coextensivo con el universo, del cual el universo nunca resurgirá.

Por otro lado, si, como es más probable, el universo se expandirá para siempre, entonces su muerte será fría, a medida que las galaxias convierten su gas en estrellas y las estrellas se queman. A las 10^{30} años, el universo constará de 90% de estrellas muertas, 9% de agujeros negros supermasivos formados por el colapso de las galaxias y 1% de materia atómica, principalmente hidrógeno. La física de partículas elementales sugiere que, posteriormente, los protones se descompondrán en electrones y positrones, de modo que el espacio se llenará con un gas enrarecido tan delgado que la distancia entre un electrón y un positrón será aproximadamente del tamaño de la galaxia actual. Eventualmente, todos los agujeros negros se evaporarán completamente y toda la materia en el universo en constante expansión se reducirá a un gas delgado de partículas elementales y radiación. El equilibrio prevalecerá a lo largo, y todo el universo estará en su estado final, desde el cual no se producirá ningún cambio.

Ahora, la pregunta que debe hacerse es esta: si se le da suficiente tiempo al universo para que alcance la muerte térmica, entonces ¿por qué no está en un estado de muerte térmica ahora, si ha existido para siempre, desde la eternidad? Si el universo no comenzó a existir, entonces debería estar en un estado de equilibrio. Como un reloj que hace tictac, ya debería estar agotado. Dado que aún no se ha agotado, esto implica, en palabras de un científico desconcertado, "de alguna manera, el universo debe haber sido *cerrado.* "[116]

Algunas personas han tratado de escapar a esta conclusión adoptando un modelo oscilante del universo que nunca alcanza un estado final de equilibrio. Pero incluso aparte de los problemas físicos y de observación que afectan a este modelo, las propiedades termodinámicas de este modelo implican el comienzo mismo del universo que sus defensores intentaron evitar. Debido a que la entropía aumenta de un ciclo a otro en dicho modelo, tiene el efecto de generar oscilaciones más grandes y más largas con cada ciclo sucesivo. De este modo, a medida que se rastrean las oscilaciones en el tiempo, se vuelven progresivamente más pequeñas hasta que se alcanza una primera y la más pequeña oscilación. Por lo tanto, el modelo oscilante tiene un futuro infinito, pero solo un pasado finito. De hecho,

Incluso si se evitara esta dificultad, un universo que oscila desde la eternidad pasada requeriría un ajuste infinitamente preciso de las condiciones iniciales para durar hasta un número infinito de rebotes sucesivos. Un universo que rebota de una sola contracción infinitamente larga es, si la entropía aumenta durante la fase de contratación, termodinámicamente insostenible e incompatible con la condición inicial de baja entropía de nuestra fase de expansión. Postular una disminución de la entropía durante la fase de contratación para escapar de este problema nos obligaría a postular condiciones inexplicablemente especiales de baja entropía en el momento del rebote en la vida de un universo que evoluciona infinitamente. Tal condición de baja entropía al comienzo de la expansión se explica más plausiblemente por la presencia de una singularidad o algún tipo de evento de creación cuántica.

Entonces, ya sea que uno adopte un modelo de recontratación, un modelo en constante expansión o un modelo oscilante, la termodinámica sugiere que el universo tuvo un comienzo. El universo parece haber sido creado hace un tiempo finito, y su energía de alguna manera simplemente se puso en la creación como condición inicial.

Sobre la base de estos cuatro argumentos para la finitud del pasado, el proponente del argumento *kalam* parece tener buenas razones para afirmar la segunda premisa de *kalam*Argumento cosmológico: que el universo comenzó a existir. Por lo tanto se deduce que el universo tiene una causa. El análisis conceptual nos permite recuperar una serie de propiedades sorprendentes que deben ser poseídas por tal ser ultramundano. Por ser la causa del espacio y el tiempo, esta entidad debe trascender el espacio y el tiempo y, por lo tanto,

existir temporal y no espacialmente, al menos sin el universo. Esta causa trascendente, por lo tanto, debe ser inmutable e inmutable, ya que la atemporalidad implica inmutilidad, y la inmutialidad implica inmutalidad. Tal causa debe ser sin principio y sin causa, al menos en el sentido de que carece de condiciones causales precedentes. La navaja de Ockham eliminará otras causas, ya que no deberíamos multiplicar las causas más allá de la necesidad. Esta entidad debe ser inimaginablemente poderosa,

Finalmente, y lo más notable, tal causa trascendente se considera plausible como personal. Se pueden dar tres razones para esta conclusión. Primero, hay dos tipos de explicación causal: explicaciones científicas en términos de leyes y condiciones iniciales y explicaciones personales en términos de agentes y sus voliciones. Un primer estado del universo *no puede*tener una explicación científica, ya que no hay nada delante de ella, y por lo tanto, se puede explicar solo en términos de una explicación personal. En segundo lugar, la personificación de la causa del universo está implícita en su intemporalidad e inmaterialidad, ya que las únicas entidades que conocemos que pueden poseer tales propiedades son mentes u objetos abstractos, y los objetos abstractos no están en relaciones causales. Por lo tanto, la causa trascendente del origen del universo debe ser del orden de la mente. Tercero, esta misma conclusión también está implícita en el hecho de que en este caso tenemos el origen de un efecto temporal de una causa atemporal. Si la causa del origen del universo fuera un conjunto impersonal de condiciones necesarias y suficientes, sería imposible que la causa exista sin su efecto. Porque si las condiciones necesarias y suficientes del efecto se dan eternamente, entonces su efecto también debe darse. La única manera de que la causa sea intemporal e inmutable, pero su efecto se origine de nuevo hace un tiempo finito, es que la causa sea un agente personal que elige libremente producir un efecto sin condiciones determinantes de antecedentes. De este modo, nos dirigimos, no simplemente a una causa trascendente del universo, sino a su Creador personal. Él es, como sostuvo Leibniz, la razón suficiente por la que todo existe en lugar de nada. La única manera de que la causa sea intemporal e inmutable, pero su efecto se origine de nuevo hace un tiempo finito, es que la causa sea un agente personal que elige libremente producir un efecto sin condiciones determinantes de antecedentes. De este modo, nos dirigimos, no

simplemente a una causa trascendente del universo, sino a su Creador personal. Él es, como sostuvo Leibniz, la razón suficiente por la que todo existe en lugar de nada. La única manera de que la causa sea intemporal e inmutable, pero su efecto se origine de nuevo hace un tiempo finito, es que la causa sea un agente personal que elige libremente producir un efecto sin condiciones determinantes de antecedentes. De este modo, nos dirigimos, no simplemente a una causa trascendente del universo, sino a su Creador personal. Él es, como sostuvo Leibniz, la razón suficiente por la que todo existe en lugar de nada.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El argumento cosmológico es una familia de argumentos que buscan demostrar la existencia de una Razón Suficiente o Primera Causa de la existencia del cosmos. Los argumentos se pueden agrupar en tres tipos básicos: el argumento cosmológico *kalam* para una Primera Causa del comienzo del universo, el argumento cosmológico tomista para una Base sustentable del Ser del mundo y el argumento cosmológico leibniziano para una Razón Suficiente por la cual algo existe en lugar de nada. Una versión plausible del argumento leibniziano puede formularse sobre la base de las siguientes premisas:

1. Cada cosa existente tiene una explicación de su existencia, ya sea en la necesidad de su propia naturaleza o en una causa externa.
2. Si el universo tiene una explicación de su existencia, esa explicación es Dios.
3. El universo es una cosa existente.

La premisa (2) podría ser desafiada alegando que el universo es un ser necesario. Por inverosímil que parezca, sería deseable un argumento a favor de la contingencia del universo. Aunque el argumento tomista ofrece tal prueba, es difícil justificar la distinción real entre la esencia y la existencia en el corazón del argumento. El *kalam*El argumento es más prometedor: a través de la demostración de que el universo comenzó a existir, se revela su contingencia. Esta premisa central en el argumento puede apoyarse en argumentos filosóficos contra la posibilidad de un pasado infinito basado en la imposibilidad de la existencia de un infinito real o en la imposibilidad de formar un infinito real mediante la adición sucesiva y por la evidencia científica para un comienzo Del universo desde la cosmología astrofísica y la termodinámica. Tomado junto con la premisa plausible de que todo lo que comienza a existir tiene una causa, el comienzo del universo implica la existencia de un ser ultramundano que es la causa del universo. Un análisis

conceptual de lo que es ser una causa del universo nos permite deducir una cantidad de los atributos divinos tradicionales,

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

A-teoría del tiempo
acto de ser
infinito actual
B-teoría del tiempo
hecho bruto
caótico universo inflacionario
de contingencia
seres contingentes
interpretación de Copenhague
argumento cosmológico
cíclico ecpirótico escenario
esencia
expansión del universo
teoría general de la relatividad
de la muerte térmica del universo
el Hotel de Hilbert
kālam argumento cosmológico
de Leibniz argumento cosmológico
metafísicamente necesario,
teología natural,
necesario ser
universo oscilante
filosofía de la religión
potencial infinito
principio de razón suficiente
universo cuántico de gravedad
física cuántica
segunda ley de la termodinámica

teoría de conjuntos
singularidad
estándar modelo de big bang
teología sistemática
argumento cosmológico tomista que
atraviesa el infinito
Tristram Shandy paradoja
vacío
vacío fluctuación universo
paradojas de Zeno del movimiento

24

LA EXISTENCIA DE DIOS II

Hay cinco maneras en que uno puede probar que hay un Dios.
THOMAS AQUINAS SUMMA TEOLOGIAE 1A.2.3

También creo que casi todos los medios que se han empleado para probar la existencia de Dios son buenos y podrían servir, si los perfeccionamos.
GW LEIBNIZ, NUEVOS ENSAYOS SOBRE LA COMPRENSIÓN HUMANA

1 EL ARGUMENTO TELEOLÓGICO

Se cree que fue demolido por Hume y Darwin, el **argumento teleológico**porque la existencia de Dios ha vuelto a cobrar importancia en los últimos años. La adecuación explicativa de los mecanismos neo-darwinianos de mutación aleatoria y selección natural con respecto a la complejidad biológica observada ha sido fuertemente cuestionada, ya que los avances en microbiología han servido para revelar la impresionante complejidad de la micromáquina de una sola célula, por no hablar de mayor organismos de nivel. El campo de origen de los estudios de vida está en crisis, ya que todos los viejos escenarios del origen químico de la vida en la sopa primordial se han derrumbado, y no hay ninguna teoría nueva y mejor en el horizonte. Y la comunidad científica se ha visto sorprendida por el descubrimiento de cuán complejo y sensible es el nexo de condiciones iniciales que debe darse para que el universo permita incluso el origen y la evolución de la vida inteligente.

Sin lugar a dudas, es este último descubrimiento el que más ha servido para reabrir los libros sobre el argumento teleológico. Debido a los factores sociológicos que rodean a la teoría neodarwiniana de la evolución biológica, captada de manera más conmovedora en la imagen pública del juicio de Scopes, los biólogos han sido en extremo extremadamente reacios incluso a contemplar una hipótesis de diseño, para no dejar que un creacionista pie en la puerta; pero los cosmólogos, en gran parte no afectados por esta controversia, han sido mucho más abiertos a considerar seriamente la alternativa del diseño. El descubrimiento de la puesta a punto cósmica ha llevado a muchos científicos a concluir que un equilibrio tan delicado de constantes físicas y cantidades, como es un requisito para la vida, no puede ser descartado como mera coincidencia, sino que clama por algún tipo de explicación.

¿Qué se entiende por **afinación** ? Las leyes físicas de la naturaleza, cuando se dan expresiones matemáticas, contienen varias constantes o cantidades, como la constante gravitacional o la densidad del universo, cuyos valores no están obligados por las leyes en sí; un universo gobernado por tales leyes

podría caracterizarse por cualquiera de una amplia gama de valores para tales variables. Por "ajuste fino", uno significa típicamente que los valores reales asumidos por las constantes y las cantidades en cuestión son tales que pequeñas desviaciones de esos valores hacen que el universo prohíba la vida. Se pueden citar varios ejemplos de afinación cósmica. El mundo está condicionado principalmente por los valores de las constantes fundamentales: α (la constante de estructura fina o interacción electromagnética), α_G (gravitación), α_w (la fuerza débil), α_s (la fuerza fuerte) y m_p / m_e (relación de masa protón a electrón). Cuando uno asigna valores diferentes a estas constantes o fuerzas, uno descubre que el número de universos observables, es decir, universos capaces de soportar vida inteligente, es muy pequeño. Una pequeña variación en algunos de estos valores haría la vida imposible. Por ejemplo, según el físico británico Paul Davies, los cambios en cualquiera de α_G o el electromagnetismo por sólo una parte en 10^{40} habrían causado desastres en las estrellas como el sol, impidiendo de ese modo la existencia de planetas.

Al investigar las condiciones iniciales del big bang, uno también enfrenta dos parámetros arbitrarios que gobiernan la expansión del universo: Ω_0, relacionado con la densidad del universo, y H_0, relacionado con la velocidad de la expansión. Las observaciones indican que, 10 a^{43} segundos después del big bang, el universo se estaba expandiendo a una velocidad de velocidad fantásticamente especial con una densidad total cercana al valor crítico en el límite entre el recaída y la expansión eterna. Stephen Hawking estima que incluso una disminución de una parte en un millón de millones cuando la temperatura del universo era 10^{10} grados habrían resultado en el colapso del universo hace mucho tiempo; un aumento similar hubiera impedido que las galaxias se condensaran fuera de la materia en expansión. En el momento de Planck, 10^{-43} segundos después del big bang, la densidad del universo aparentemente debe haber estado dentro de una parte en 10^{60} de la densidad crítica en la que el espacio es plano. La cosmología clásica sirve para resaltar

otro parámetro, *S,* la entropía por barión en el universo. La estructura del Big Bang debe haber sido severamente restringida para que la termodinámica, tal como la conocemos, debería haber surgido. No solo así, sino *S*es en sí misma una consecuencia de la asimetría bariónica en el universo, que surge de la inexplicable asimetría incorporada de los quarks frente a los quarks antes de 10^{-6} segundos después del big bang. El físico de Oxford, Roger Penrose, calcula que las probabilidades de una condición especial de baja entropía surgidas por pura casualidad en ausencia de cualquier principio restrictivo son al menos tan pequeñas como una parte en $10^{10 (123)}$ para que exista nuestro universo. Penrose comenta: "No puedo recordar haber visto nada más en física cuya precisión se acerque, incluso de forma remota, a una figura como una parte en $10^{10 (123)}$ ".[117]

En un sentido más fácil de discernir que articular, este ajuste fino del universo parece manifestar la presencia de una inteligencia diseñadora. Es mejor pensar en la inferencia al diseño, no como un ejemplo de razonamiento por analogía (como suele representarse), sino como un caso de **inferencia a la mejor explicación** .[118] John Leslie, el filósofo que más se ha ocupado de estos asuntos, habla de la necesidad de lo que él llama una "explicación ordenada". Una **explicación ordenada**es uno que no solo explica una cierta situación, sino que también revela al hacer que hay algo que explicar. Leslie ofrece un conjunto completo de ilustraciones encantadoras de explicaciones limpias en el trabajo. Supongamos, por ejemplo, que Bob recibe un auto nuevo por su cumpleaños. Hay millones de números de matrículas y, por lo tanto, es muy improbable que Bob obtenga, digamos, CHT 4271. Sin embargo, esa placa en su auto de cumpleaños no causaría ningún interés especial. Pero supongamos que Bob, nacido el 8 de agosto de 1949, encuentra el BOB 8849 en la placa de su auto de cumpleaños. Sería obtuso si se encogiera de hombros con el comentario: “Bueno, tenía que tener *alguna* placa de matrícula, y cualquier número es igualmente improbable. . . "¿Pero qué hace este caso diferente al otro?

William Dembski ha ofrecido recientemente una teoría completa de la **inferencia** de **diseño** . Proporciona un argumento genérico de eliminación aleatoria de diez pasos, que delinea el patrón común de razonamiento que

cree que subyace a los argumentos de eliminación de probabilidad. El análisis de Dembski se puede utilizar para formalizar lo que Leslie captó de una manera intuitiva. Lo que hace que una explicación sea ordenada no es simplemente el hecho de que la *explicación* (lo que debe explicarse) sea un evento improbable, sino que el hecho también se ajusta a un patrón dado de forma independiente, lo que da como resultado lo que Dembski denomina "complejidad especificada". ”Es esta **complejidad especificada** (alta improbabilidad más un patrón independiente) que nos advierte de la necesidad de una explicación en términos de más que una simple posibilidad.

Independientemente de si se adopta el análisis de las inferencias de diseño de Dembski,[119] la clave para detectar el diseño es eliminar las dos alternativas de la competencia de la necesidad física y el azar. En consecuencia, un argumento teleológico que apela a la puesta a punto cósmica podría formularse de la siguiente manera:

1. El ajuste fino del universo se debe a la necesidad física, la oportunidad o el diseño.
2. No se debe a la necesidad física o al azar.
3. Por lo tanto, se debe diseñar.

Como la premisa (1) parece agotar las alternativas, la solidez de este argumento dependerá de la plausibilidad de la premisa (2).

¿Puede atribuirse plausiblemente el afinamiento cósmico a **la necesidad física?**? De acuerdo con esta alternativa, las constantes y las cantidades deben tener los valores que tienen, y realmente no había ninguna posibilidad o poca posibilidad de que el universo no permitiera la vida. Ahora, a primera vista, esta alternativa parece extraordinariamente inverosímil. Requiere que creamos que un universo que prohíbe la vida es virtualmente físicamente imposible. Pero seguro que sí parece posible. Si la materia primordial y la antimateria hubieran tenido una proporción diferente, si el universo se hubiera expandido un poco más lentamente, si la entropía del universo fuera ligeramente mayor, cualquiera de estos ajustes y más habrían evitado un universo que permite la vida, sin embargo, todos parecen perfectamente posible físicamente La persona que sostiene que el universo debe permitir la vida está adoptando una línea radical que requiere pruebas sólidas. Pero hasta ahora no hay ninguno;

A veces los físicos hablan de una **teoría de todo** por descubrir (TOE, por sus siglas en inglés), pero tal nomenclatura es, como muchos de los coloridos nombres dados a las teorías científicas, bastante engañosa. Un TOE en realidad tiene el objetivo limitado de proporcionar una teoría unificada de las cuatro fuerzas fundamentales de la naturaleza, para reducir la gravedad, el electromagnetismo, la fuerza fuerte y la fuerza débil a una fuerza fundamental transportada por una partícula fundamental. Esperamos que esta teoría explique por qué estas cuatro fuerzas toman los valores que toman, pero ni siquiera intentará explicar literalmente todo. Por ejemplo, en los candidatos más prometedores para un TOE hasta la fecha, la **teoría de supercuerdas**o teoría M, el universo físico debe ser de 11 dimensiones, pero la teoría no aborda por qué el universo debe poseer solo ese número de dimensiones. Por lo tanto, uno no debe dejarse engañar al hablar de un TOE para que piense que el universo posee todas sus constantes y cantidades fundamentales por necesidad física.

Por el contrario, hay buenas razones para rechazar esta alternativa. Porque nos obligaría a decir que solo un conjunto de constantes y cantidades es compatible con las leyes de la naturaleza, lo que parece falso. Incluso si las leyes de la naturaleza fueran necesarias en sí mismas, uno tendría que proporcionar las condiciones iniciales. Como afirma Davies,

> Incluso si las leyes de la física fueran únicas, no se sigue que el universo físico en sí sea único. . . . Las leyes de la física deben ser aumentadas por las condiciones iniciales cósmicas. . . . No hay nada en las ideas actuales acerca de las "leyes de las condiciones iniciales" de forma remota que sugiera que su coherencia con las leyes de la física implicaría singularidad. Lejos de ahi. . . .
>
> Parece, entonces, que el universo físico no tiene que ser como es: podría haber sido de otra manera.[120]

La condición de extraordinariamente baja entropía del universo primitivo proporciona un buen ejemplo de una cantidad arbitraria que parece haberse incorporado a la creación como condición inicial.

Además, parece probable que cualquier intento de reducir significativamente el ajuste fino se convierta en un ajuste preciso. Este ha sido sin duda el patrón en el pasado. Por ejemplo, los intentos de eliminar el

ajuste fino de los parámetros Ω_0 y H_0 apelando a los llamados **modelos inflacionarios** del universo temprano solo suprimieron el ajuste fino en este punto para que aparezca nuevamente en otro, a saber, el Ajuste fino de la constante cosmológica. Esta constante, que se supone que impulsa la expansión inflacionaria, debe ajustarse a una precisión de al menos una parte en 10^{53}. No hay razón para pensar que mostrar cada constante y cantidad para que sean físicamente necesarias es algo más que un sueño imposible.

¿Qué, entonces, de la alternativa del azar? Uno puede tratar de eliminar esta hipótesis apelando a la complejidad especificada del ajuste cósmico o argumentando que el ajuste fino es significativamente más probable en el diseño (teísmo) que en la hipótesis de la casualidad (el ateísmo). A veces se objeta que no tiene sentido hablar de la probabilidad de que exista un universo bien afinado porque, después de todo, solo hay un universo. Pero la siguiente ilustración aclara el sentido en que un universo que permite la vida es improbable. Tome una hoja de papel y coloque sobre ella un punto rojo. Ese punto representa nuestro universo. Ahora modifique ligeramente una o más de las constantes finamente ajustadas y las cantidades físicas que han sido el foco de nuestra atención. Como resultado tenemos una descripción de otro universo, que podemos representar como un nuevo punto en la proximidad de la primera. Si ese nuevo conjunto de constantes y cantidades describe un universo que permite la vida, conviértalo en un punto rojo; Si describe un universo que prohíbe la vida, conviértalo en un punto azul. Ahora repita el procedimiento arbitrariamente muchas veces hasta que la hoja se llene de puntos. Uno termina con un mar de azul con solo unos pocos puntos de rojo. Ese es el sentido en el que es increíblemente improbable que el universo permita la vida. Simplemente, en nuestra área local de posibles universos hay universos mucho más que prohiben la vida que universos que permiten la vida. Ahora repita el procedimiento arbitrariamente muchas veces hasta que la hoja se llene de puntos. Uno termina con un mar de azul con solo unos pocos puntos de rojo. Ese es el sentido en el que es increíblemente improbable que el universo permita la vida. Simplemente, en nuestra área local de posibles universos hay universos mucho más que prohiben la vida que universos que permiten la vida. Ahora repita el procedimiento arbitrariamente muchas veces hasta que la hoja se

llene de puntos. Uno termina con un mar de azul con solo unos pocos puntos de rojo. Ese es el sentido en el que es increíblemente improbable que el universo permita la vida. Simplemente, en nuestra área local de posibles universos hay universos mucho más que prohiben la vida que universos que permiten la vida.

Podría objetarse que no sabemos si todos estos universos posibles son igualmente probables. Esto equivale, en efecto, a la afirmación de que el rango real de valores posibles para una determinada constante o cantidad puede ser muy estrecho. Pero incluso si ese fuera el caso, cuando una tiene muchas variables que requieren un ajuste fino, la probabilidad de que exista un universo con permiso de vida es todavía muy pequeña. Además, en ausencia de cualquier razón física para pensar que los valores están restringidos, estamos justificados al asumir un **principio de indiferencia** en el sentido de que la probabilidad de que exista nuestro universo será la misma que la probabilidad de que exista cualquier otro universo. Representado en nuestra hoja.

Podría exigirse por qué deberíamos considerar solo los universos representados en la hoja. Tal vez sean posibles universos que tengan variables físicas y leyes naturales completamente diferentes y que permitan la vida. Tal vez estas contengan formas de vida muy diferentes de la vida tal como la conocemos. El teleólogo no necesita negar la posibilidad, ya que tales mundos son irrelevantes para su argumento. Su afirmación es que dentro del grupo local de universos posibles, cualquier universo que permita la vida es altamente improbable. John Leslie da la ilustración de una mosca, apoyada en un área grande y vacía de la pared. Se dispara un solo disparo, y la bala golpea la mosca. Ahora, incluso si el resto de la pared fuera del área en blanco está cubierta de moscas, de modo que una bala disparada al azar probablemente alcanzaría una, sin embargo, sigue siendo muy improbable que una sola, una bala disparada al azar golpearía la mosca solitaria dentro del área grande y en blanco. De la misma manera, solo debemos ocuparnos de los universos representados en nuestra hoja para determinar la probabilidad de la existencia de un universo que permita la vida.

También surgen aquí cuestiones relacionadas con el llamado principio antrópico. Según lo formulado por Barrow y Tipler, el **principio antrópico** establece que cualquier propiedad observada del universo que inicialmente pueda parecer asombrosamente improbable puede verse en su

verdadera perspectiva solo después de haber explicado el hecho de que ciertas propiedades no pudieron ser observadas por nosotros. deben ejemplificarse, porque solo podemos observar a aquellos que son compatibles con nuestra propia existencia. La implicación es que no debemos sorprendernos al observar que el universo es como es y que, por lo tanto, no es necesario buscar una explicación de su ajuste fino. El argumento, sin embargo, se basa en la confusión. Barrow y Tipler han confundido la afirmación verdadera (A) con la afirmación falsa (A ′):

R. Si los observadores que han evolucionado dentro de un universo observan sus constantes y cantidades fundamentales, es muy probable que observen que están en sintonía con su existencia.

UNA'. Es muy probable que exista un universo que esté finamente sintonizado para la evolución de los observadores dentro de él.

Un observador que ha evolucionado dentro del universo debería considerar que es altamente probable que encuentre las condiciones básicas del universo afinadas para su existencia; pero no debe inferir que, por lo tanto, es muy probable que exista un universo tan afinado.

La mayoría de los teóricos antrópicos ahora reconocen que el principio antrópico solo puede emplearse legítimamente cuando está unido a una **hipótesis de muchos mundos** , según la cual existe un conjunto mundial de universos concretos, que actualiza una amplia gama de posibilidades. La hipótesis de muchos mundos es esencialmente un esfuerzo de parte de los partidarios de la hipótesis de la posibilidad de multiplicar sus recursos probabilísticos para reducir la improbabilidad de la aparición de ajustes finos. El hecho mismo de que deban recurrir a una hipótesis tan notable es una especie de cumplido improvisado a la hipótesis del diseño en el sentido de que reconocen que el ajuste fino sí exige una explicación. Pero, ¿es la hipótesis de muchos mundos tan plausible como la hipótesis del diseño?

Parece que no. En primer lugar, debe reconocerse que la hipótesis de muchos mundos no es menos metafísica que la hipótesis de un diseñador cósmico. Como dice el físico-teólogo John Polkinghorne, “la gente intenta engañar una cuenta de 'muchos universos' en una especie de términos pseudocientíficos, pero eso es pseudociencia. Es una suposición metafísica de que puede haber muchos universos con diferentes leyes y circunstancias

”.[121] Pero como hipótesis metafísica, la hipótesis de muchos mundos es discutiblemente inferior a la hipótesis de diseño porque la hipótesis de diseño es más simple. Según **la navaja de Ockham**, no debemos multiplicar las causas más allá de lo necesario para explicar el efecto. Pero es más sencillo postular a un diseñador cósmico para explicar nuestro universo que postular la ontología infinitamente inflada y artificial de la hipótesis de los muchos mundos. Solo si el teórico de muchos mundos pudiera demostrar que existe un mecanismo único, comparativamente simple para generar un conjunto mundial de universos variados al azar, sería capaz de eludir esta dificultad. Pero nadie ha podido identificar tal mecanismo. Por lo tanto, la hipótesis de diseño es preferible.

Segundo, no hay forma conocida de generar un conjunto mundial. Nadie ha podido explicar cómo o por qué debería existir una colección de universos tan variada. Lee Smolin hizo la ingeniosa sugerencia de que si suponemos que los agujeros negros engendran otros universos más allá del nuestro, entonces los universos que producen grandes cantidades de agujeros negros tendrían una ventaja selectiva en la producción de descendientes, de modo que tendría lugar una especie de evolución cósmica. Si cada nuevo universo no es una reproducción exacta de su universo principal pero varía en sus constantes y cantidades fundamentales, entonces los universos que son competentes en la producción de agujeros negros tendrían una ventaja selectiva sobre los menos competentes. Así, en el curso de la evolución cósmica, proliferarán los universos cuyos parámetros fundamentales se ajustan a la producción de agujeros negros. Dado que los agujeros negros son el residuo de estrellas colapsadas, la evolución cósmica tiene el efecto no deseado de producir más y más estrellas y, por lo tanto, más y más planetas donde podría formarse la vida. Con el tiempo, aparecerían observadores que se maravillarían con el ajuste fino del universo para su existencia. La falla fatal en el escenario de Smolin, completamente aparte de sus conjeturas ad hoc e incluso no confirmadas, fue su suposición de que los universos afinados para la producción de agujeros negros también serían afinados para la producción de estrellas estables. De hecho, lo contrario es cierto: los productores más hábiles de agujeros negros serían los universos que los generan antes de la formación de estrellas, de modo que los universos que permiten la vida serían eliminados por el escenario evolutivo cósmico de

Smolin. La evolución cósmica tiene el efecto no deseado de producir más y más estrellas y, por lo tanto, más y más planetas donde la vida podría formarse. Con el tiempo, aparecerían observadores que se maravillarían con el ajuste fino del universo para su existencia. La falla fatal en el escenario de Smolin, completamente aparte de sus conjeturas ad hoc e incluso no confirmadas, fue su suposición de que los universos afinados para la producción de agujeros negros también serían afinados para la producción de estrellas estables. De hecho, lo contrario es cierto: los productores más hábiles de agujeros negros serían los universos que los generan antes de la formación de estrellas, de modo que los universos que permiten la vida serían eliminados por el escenario evolutivo cósmico de Smolin. La evolución cósmica tiene el efecto no deseado de producir más y más estrellas y, por lo tanto, más y más planetas donde la vida podría formarse. Con el tiempo, aparecerían observadores que se maravillarían con el ajuste fino del universo para su existencia. La falla fatal en el escenario de Smolin, completamente aparte de sus conjeturas ad hoc e incluso no confirmadas, fue su suposición de que los universos afinados para la producción de agujeros negros también serían afinados para la producción de estrellas estables. De hecho, lo contrario es cierto: los productores más hábiles de agujeros negros serían los universos que los generan antes de la formación de estrellas, de modo que los universos que permiten la vida serían eliminados por el escenario evolutivo cósmico de Smolin. Con el tiempo, aparecerían observadores que se maravillarían con el ajuste fino del universo para su existencia. La falla fatal en el escenario de Smolin, completamente aparte de sus conjeturas ad hoc e incluso no confirmadas, fue su suposición de que los universos afinados para la producción de agujeros negros también serían afinados para la producción de estrellas estables. De hecho, lo contrario es cierto: los productores más hábiles de agujeros negros serían los universos que los generan antes de la formación de estrellas, de modo que los universos que permiten la vida serían eliminados por el escenario evolutivo cósmico de Smolin. Con el tiempo, aparecerían observadores que se maravillarían con el ajuste fino del universo para su existencia. La falla fatal en el escenario de Smolin, completamente aparte de sus conjeturas ad hoc e incluso no confirmadas, fue su suposición de que los universos afinados para la producción de agujeros negros también serían afinados para la producción de estrellas estables. De hecho, lo contrario es cierto: los productores más hábiles de agujeros negros serían los

universos que los generan antes de la formación de estrellas, de modo que los universos que permiten la vida serían eliminados por el escenario evolutivo cósmico de Smolin.

Otros mecanismos sugeridos para generar un conjunto mundial pueden requerir un ajuste fino por sí mismos. Por ejemplo, aunque algunos cosmólogos apelan a las teorías inflacionarias del universo para generar un conjunto mundial, hemos visto que la inflación en sí misma requiere un ajuste fino. La constante cosmológica total Λ_{tot} se toma generalmente como cero. Pero esto requiere que la densidad de energía del verdadero vacío esté sintonizada a cero *con la mano;* no se comprende por qué este valor debería ser tan bajo. Peor aún, la inflación requiere que Λ_{tot} fuera una vez bastante grande, aunque hoy en día cero; este supuesto es sin ninguna justificación física. Además, para proceder de manera apropiada, la inflación requiere que los dos componentes de Λ_{tot} Se anulan entre sí con una precisión enormemente precisa aunque inexplicable. Un cambio en las fortalezas de α_G o α_w en tan solo una parte en 10^{100} destruiría esta cancelación de la que dependen nuestras vidas. En estos y otros aspectos, los escenarios inflacionarios en realidad requieren, en lugar de eliminar, el ajuste fino.

En tercer lugar, no hay evidencia de la existencia de un conjunto mundial *aparte del ajuste fino en sí.* Pero el ajuste fino es igualmente evidencia para un diseñador cósmico. De hecho, la hipótesis de un diseñador cósmico es nuevamente la mejor explicación porque tenemos evidencia independiente de la existencia de tal diseñador en la forma de los otros argumentos para la existencia de Dios.

Cuarto, la hipótesis de muchos mundos enfrenta un desafío severo de la teoría de la evolución biológica. A modo de antecedentes, el físico del siglo XIX Ludwig Boltzmann propuso una especie de hipótesis de muchos mundos para explicar por qué no encontramos el universo en un estado de "muerte térmica" o equilibrio termodinámico. Boltzmann planteó la hipótesis de que el universo en su conjunto lo *hace,* de hecho, existen en un estado de equilibrio, pero que a lo largo del tiempo ocurren fluctuaciones en el nivel de energía en todo el universo, de modo que solo por casualidad habrá regiones aisladas donde existe un desequilibrio. Boltzmann se refirió a estas regiones

aisladas como "mundos". No deberíamos sorprendernos al ver nuestro mundo en un estado de desequilibrio altamente improbable, sostuvo, ya que en el conjunto de todos los mundos debe existir por casualidad solo ciertos mundos en desequilibrio, y el nuestro Simplemente pasa a ser uno de estos.

El problema con la hipótesis atrevida de muchos mundos de Boltzmann era que si nuestro mundo no era más que una fluctuación en un mar de energía difusa, entonces es mucho más probable que observemos una región de desequilibrios mucho más pequeña que nosotros. Para que podamos existir, una fluctuación más pequeña, incluso una que produjo nuestro mundo instantáneamente por un enorme accidente, es inestimablemente más probable que una disminución progresiva de la entropía durante quince mil millones de años para modelar el mundo que vemos. De hecho, la hipótesis de Boltzmann, si se adoptara, nos obligaría a considerar el pasado como ilusorio, todo lo que tiene la mera apariencia de la edad, y las estrellas y los planetas como ilusorios, meras "imágenes", ya que ese tipo de mundo es enormemente más probable dado un estado de equilibrio general que un mundo con eventos genuinos, temporal y espacialmente distantes.

Ahora, un problema precisamente paralelo asiste a la hipótesis de muchos mundos como una explicación del ajuste fino. De acuerdo con la teoría prevaleciente de la evolución biológica, la vida inteligente como nosotros, si evoluciona, lo hará tan tarde como sea posible en la vida del sol. Cuanto menor sea el tiempo disponible para que funcionen los mecanismos de mutación genética y selección natural, menor será la probabilidad de que la vida inteligente evolucione. Dada la complejidad del organismo humano, es abrumadoramente más probable que los seres humanos evolucionen más tarde en la vida del sol que temprano. De hecho, Barrow y Tipler enumeran diez pasos en la evolución del *Homo sapiens, cada uno de los cuales* es tan improbable que antes de que ocurriera, ¡el sol habría dejado de ser una estrella de la secuencia principal e incineró la Tierra![122] Por lo tanto, si nuestro universo no es más que un miembro de un conjunto mundial, entonces, suponiendo por el bien del argumento que la explicación evolutiva prevaleciente de la complejidad biológica es correcta, es mucho más probable que observemos un sol muy antiguo en lugar de un relativamente joven. Si somos productos de la evolución biológica, deberíamos encontrarnos en un mundo en el que evolucionemos mucho más tarde en la vida de nuestra

estrella. (Este es el análogo de su abrumadoramente más probable que debamos existir en una región más pequeña de desequilibrio en la hipótesis de Boltzmann). De hecho, adoptar la hipótesis de muchos mundos para explicar el ajuste fino también resulta en un extraño tipo de ilusionismo: es mucho más probable que todas nuestras estimaciones astronómicas, geológicas y biológicas de la edad sean erróneas, que realmente existimos muy tarde en la vida del sol y que el sol y la apariencia de la juventud de la tierra es una ilusión masiva. (Este es el análogo de que es mucho más probable que toda la evidencia de la vejez de nuestro universo sea ilusoria en la hipótesis de Boltzmann). Por lo tanto, la hipótesis de muchos mundos no es más exitosa para explicar el ajuste cósmico que para explicar desequilibrio cósmico.

Por estas cuatro razones, la hipótesis de muchos mundos enfrenta un desafío severo como candidato a la mejor explicación de la afinación cósmica observada. Por lo tanto, parece que el ajuste fino del universo no se debe plausiblemente a la necesidad física ni al azar. De ello se deduce que, por lo tanto, el ajuste fino se debe al diseño, a menos que pueda demostrarse que la hipótesis de diseño es aún más inverosímil que sus competidores.

La implicación de la hipótesis del diseño es que existe un Diseñador Cósmico que ajustó las condiciones iniciales del universo para la vida inteligente. Tal hipótesis proporciona una explicación personal de la puesta a punto del universo. ¿Es esta explicación inverosímil? Los detractores del diseño a veces objetan que, en esta hipótesis, el propio Diseñador Cósmico permanece sin explicación. Se dice que una mente inteligente también exhibe un orden complejo, de modo que si el universo necesita una explicación, también lo hace su Diseñador. Si el Diseñador no necesita una explicación, ¿por qué cree que el universo sí?

Esta objeción popular se basa en un concepto erróneo de la naturaleza de la explicación. Se reconoce ampliamente que para que una explicación sea la mejor, uno no necesita tener una explicación de la explicación (de hecho, tal requisito generaría un retroceso infinito, de modo que todo se vuelva inexplicable). Si los astronautas encontraran rastros de vida inteligente en algún otro planeta, por ejemplo, no necesitamos poder explicar tales extraterrestres para reconocer que son la mejor explicación de los artefactos. De la misma manera, la hipótesis de diseño es la mejor explicación del ajuste fino, no depende de que podamos explicar el Diseñador.

Además, la complejidad de una mente no es realmente análoga a la complejidad del universo. Las *ideas de* una mente pueden ser complejas, pero una mente en sí misma es una cosa muy simple, ya que es una entidad inmaterial que no está compuesta de piezas o partes separables. Además, las propiedades como la inteligencia, la conciencia y la volición no son propiedades contingentes de las que pueda carecer una mente, sino que son esenciales para su naturaleza. Por lo tanto, postular una mente no creada detrás del cosmos no es en absoluto como postular un cosmos no diseñado. Por lo tanto, el argumento teleológico basado en el ajuste fino del estado inicial del universo funciona bien como un argumento sólido y persuasivo para un Diseñador del cosmos.

2 EL ARGUMENTO AXIOLÓGICO

¿Podemos ser buenos sin Dios? Al principio, la respuesta a esta pregunta puede parecer tan obvia que incluso plantearla despierta indignación. Mientras que los teístas, sin duda, encuentran en Dios una fuente de fortaleza moral y resolución que les permite vivir vidas que son mejores que las que vivirían, sin embargo, sería arrogante e ignorante afirmar que aquellos que no comparten una creencia en Dios sí lo hacen. No suelen vivir buenas vidas morales. ¡Pero espera! Sería, de hecho, arrogante e ignorante afirmar que las personas no pueden ser buenas sin *creer.*en Dios. Pero esa no era la cuestión. La pregunta era, ¿podemos ser buenos sin Dios? Cuando hacemos esa pregunta, estamos planteando de manera provocativa la pregunta metaética de la objetividad de los valores morales (véanse los capítulos 19-20). ¿Los valores que valoramos y guiamos nuestras vidas por meras convenciones sociales son similares a conducir por el lado izquierdo en lugar del derecho o meras expresiones de preferencia personal por tener un gusto por ciertos alimentos? ¿O son válidas independientemente de nuestra comprensión de ellos, y si es así, cuál es su fundamento? Además, si la moralidad es solo una convención humana, ¿por qué deberíamos actuar moralmente, especialmente cuando entra en conflicto con el interés propio? ¿O somos de alguna manera responsables de nuestras decisiones y acciones morales?

Muchos filósofos han argumentado que si Dios existe, entonces se asegura la objetividad de los valores morales, los deberes morales y la responsabilidad moral, pero que en ausencia de Dios, es decir, si Dios no existe, entonces la moralidad es solo una convención humana, que Es decir, la moralidad es totalmente subjetiva y no vinculante. Podríamos actuar precisamente de la misma manera que actuamos de hecho, pero en ausencia de Dios, tales acciones ya no contarán como buenas (o malas), ya que si Dios no existe, los valores morales objetivos no existen. Por lo tanto, no podemos ser verdaderamente buenos sin Dios. Por otro lado, si creemos que los valores y deberes morales son objetivos, eso proporciona una base moral para creer

en Dios. Por lo tanto, deberíamos tener un **argumento axiológico** para la existencia de Dios.

Considera la hipótesis de que Dios existe. Según el teísmo clásico, los valores morales objetivos están arraigados en Dios. Decir que hay **valores morales objetivos.** es decir que algo es correcto o incorrecto independientemente de si alguien lo cree así. Es decir, por ejemplo, que el antisemitismo nazi fue moralmente incorrecto, aunque los nazis que llevaron a cabo el Holocausto pensaron que era bueno, y seguiría siendo incorrecto incluso si los nazis hubieran ganado la Segunda Guerra Mundial y hubieran tenido éxito. exterminando o lavando el cerebro a todos los que no estaban de acuerdo con ellos. En el teísmo clásico, la propia naturaleza santa y perfectamente buena de Dios proporciona el estándar absoluto contra el cual se miden todas las acciones y decisiones. La naturaleza moral de Dios es lo que Platón llamó el "Bien". Él es el lugar y la fuente del valor moral. Él es por naturaleza amoroso, generoso, justo, fiel, amable, etc.

Además, la naturaleza moral de Dios se expresa en relación con nosotros en forma de **mandatos divinos** , que constituyen nuestros **deberes** u obligaciones **morales** . Lejos de ser arbitrarios, estos comandos fluyen necesariamente de su naturaleza moral. Sobre esta base podemos afirmar la bondad objetiva y la rectitud del amor, la generosidad, el sacrificio y la igualdad, y condenar como objetivamente el mal y el egoísmo incorrecto, el odio, el abuso, la discriminación y la opresión.

Finalmente, en el teísmo clásico, Dios responsabiliza moralmente a todas las personas por sus acciones. El mal y el mal serán castigados; La justicia será vindicada. **La responsabilidad moral**implica que, a pesar de las desigualdades de esta vida, al final las escalas de la justicia de Dios serán equilibradas. Así, las elecciones morales que hacemos en esta vida están infundidas con un significado eterno. Con coherencia, podemos hacer elecciones morales que van en contra de nuestro interés personal e incluso realizar actos de auto sacrificio extremo, sabiendo que tales decisiones no son vacías y, en última instancia, gestos sin sentido. Más bien, nuestras vidas morales tienen un significado primordial. Por lo tanto, parece evidente que el teísmo proporciona una base sólida para la moral.

Contraste la hipótesis atea. Si Dios no existe, ¿cuál es el fundamento de los valores morales? Más particularmente, ¿cuál es la base del valor de los seres humanos? Si Dios no existe, es difícil ver alguna razón para pensar que los

seres humanos son especiales o que su moralidad es objetivamente válida. Además, ¿por qué pensar que tenemos alguna obligación moral de hacer algo? ¿Quién o qué nos impone deberes morales? El filósofo de la ciencia Michael Ruse escribe:

> La posición del evolucionista moderno. . . Es que los humanos tienen conciencia de la moralidad. . . Porque tal conciencia es de valor biológico. La moralidad es una adaptación biológica no menos que son las manos y los pies y los dientes. . . .
>
> Considerado como un conjunto racionalmente justificable de afirmaciones sobre algo objetivo, la ética es ilusoria. Aprecio que cuando alguien dice "Ama a tu prójimo como a ti mismo", piensan que se están refiriendo más allá de sí mismos. . . . Sin embargo, . . . tal referencia es verdaderamente sin fundamento. La moralidad es solo una ayuda para la supervivencia y la reproducción. . . y cualquier significado más profundo es ilusorio.[123]

Como resultado de las **presiones sociobiológicas** , entre los *homo sapiens* se ha desarrollado una especie de "moral de rebaño", que funciona bien en la perpetuación de nuestra especie en la lucha por la supervivencia. Pero no parece haber nada sobre el *Homo sapiens* que haga que esta moral sea objetivamente vinculante.

Ahora es importante que seamos claros para entender el problema que tenemos ante nosotros. La pregunta *no* es *:* ¿debemos creer en Dios para vivir vidas morales? No hay razón para pensar que los ateos y los teístas pueden no vivir lo que normalmente caracterizamos como vidas buenas y decentes. Del mismo modo, la pregunta *no* es *:* ¿podemos formular un sistema de ética sin hacer referencia a Dios? Si el no teórico admite que los seres humanos tienen un valor objetivo, entonces no hay razón para pensar que no pueda elaborar un sistema de ética con el que el teísta también estaría de acuerdo en gran medida. O de nuevo, la pregunta *no* es *:*¿Podemos reconocer la existencia de valores morales objetivos sin referencia a Dios? El teísta mantendrá típicamente que una persona no necesita creer en Dios para reconocer, decir, que debemos amar a nuestros hijos. Más bien, como lo expresa el filósofo humanista Paul Kurtz, "La pregunta central sobre los principios morales y

éticos concierne a su fundamento ontológico. Si no se derivan de Dios ni están anclados en algún terreno trascendente, ¿son puramente efímeros? ”[124]

Si no hay Dios, entonces cualquier terreno para considerar la moralidad de la manada desarrollada por el *Homo sapiens* como objetivamente verdadero parece haber sido eliminado. Los seres humanos son simplemente subproductos accidentales de la naturaleza que han evolucionado relativamente recientemente en una mota de polvo infinitesimal perdida en algún lugar de un universo hostil e insensato y que están condenados a perecer individual y colectivamente en un tiempo relativamente corto. Algunas acciones, por ejemplo, la violación, pueden no ser socialmente ventajosas, por lo que en el curso de la evolución humana se ha convertido en un tabú; pero desde el punto de vista ateo, es difícil ver por qué hay algo realmente *malo* en violar a alguien. Dicho crudamente, en la visión atea, los seres humanos son solo animales, y los animales no son agentes morales.

Algunos filósofos, que no están dispuestos a afirmar que actos como la violación o la tortura de un niño son acciones moralmente neutrales, han tratado de afirmar valores morales objetivos en ausencia de Dios. Llamemos a este punto de vista **el realismo moral ateo** . Los realistas morales ateos afirman que los valores y deberes morales objetivos existen y no dependen de la evolución o la opinión humana, pero también insisten en que no están basados en Dios. De hecho, los valores morales no tienen más fundamento. Simplemente existen.

Sin embargo, es difícil incluso comprender este punto de vista. ¿Qué significa decir, por ejemplo, que el valor moral de la *justicia* simplemente existe? Es difícil saber qué hacer con esto. Está claro lo que se quiere decir cuando se dice que una persona es justa; pero es desconcertante cuando se dice que en ausencia de cualquier persona, la *justicia* misma existe. Los valores morales parecen existir como propiedades de las personas, no como simples abstracciones; o, en cualquier caso, es difícil saber qué significa que exista un valor moral como una simple abstracción. Los realistas morales ateos parecen carecer de una base adecuada en la realidad para los valores morales, pero simplemente los dejan flotando de una manera ininteligible.

Segundo, la naturaleza del deber u obligación moral parece incompatible con el realismo moral ateo. Supongamos, por el bien del argumento, que los valores morales existen independientemente de Dios. Supongamos

que existen valores como la *misericordia, la justicia, el amor, la tolerancia* y *cosas por* el estilo. ¿Cómo resulta eso en cualquier obligación moral para mí? ¿Por qué tendría un deber moral, por ejemplo, ser misericordioso? ¿Quién o qué me impone tal obligación? Como el especialista en ética Richard Taylor señala: “Un deber es algo que se debe. . . . Pero algo se puede deber solo a alguna persona o personas. No puede haber tal cosa como un deber aislado ". [125] Dios da sentido a la obligación moral porque sus mandatos constituyen para nosotros nuestros deberes morales. Taylor escribe: “Nuestras obligaciones morales pueden. . . Ser entendido como aquellos que son impuestos por Dios. . . . Pero, ¿qué pasa si este legislador superior al humano ya no se tiene en cuenta? Hace el concepto de una obligación moral. . . todavía tiene sentido? ... el concepto de obligación moral es ininteligible aparte de la idea de Dios. Las palabras permanecen, pero su significado se ha ido ”. [126] Como no teísta, Taylor, por lo tanto, piensa que literalmente no tenemos obligaciones morales, que no hay correcto o incorrecto. El realista moral ateo encuentra esto abominable, pero, como Taylor lo ve claramente, desde un punto de vista ateo, simplemente no hay motivo para el deber, incluso si los valores morales existen de alguna manera.

Tercero, es increíblemente improbable que ese tipo de criaturas emergiera del proceso evolutivo ciego que corresponde al reino de los valores morales abstractamente existentes. Esto parece ser una coincidencia absolutamente increíble cuando uno lo piensa. Es casi como si el reino moral *supiera* que veníamos. Es mucho más plausible considerar que tanto el reino natural como el moral se encuentran bajo la hegemonía de un creador divino y un legislador, que pensar que estas dos órdenes de realidad completamente independientes sucedieron.

Por lo tanto, parece que el realismo moral ateo no es un punto de vista tan plausible como el teísmo, sino que sirve como un medio de residencia conveniente para los filósofos que no tienen el estómago para el **nihilismo moral.**Ese ateísmo parece implicar. Algunos filósofos, igualmente reacios a los valores morales abstractos existentes al teísmo, intentan salvar la existencia de principios o propiedades morales objetivas en el contexto de una cosmovisión naturalista. Pero los defensores de tales teorías están

típicamente perdidos para justificar su punto de partida. Si su enfoque de la teoría metaética es ser una metafísica seria en lugar de un simple enfoque de lista de compras, por el cual uno simplemente se ayuda a sí mismo a las propiedades morales importantes o los principios necesarios para hacer el trabajo, entonces se necesita algún tipo de explicación de por qué las propiedades morales dependen de Ciertos estados naturales o por qué tales principios son ciertos. No es suficiente para el naturalista señalar que, de hecho, captamos la bondad de algún rasgo de la existencia humana,

Finalmente, si el ateísmo es verdadero, no hay responsabilidad moral por las acciones de uno. Incluso si hubiera valores y deberes morales objetivos bajo el naturalismo, son irrelevantes porque no hay responsabilidad moral. Si la vida termina en la tumba, no importa si uno vive como Stalin o como un santo. Como dijo correctamente el escritor ruso Fyodor Dostoyevsky, si no hay inmortalidad, entonces todo está permitido. Dada la finalidad de la muerte, realmente no importa cómo vivimos. Entonces, ¿qué le decimos a alguien que llega a la conclusión de que podemos vivir como nos plazca, por puro interés propio? Esto presenta una imagen bastante sombría para un ético ateo como Kai Nielsen. El escribe,

> No hemos podido demostrar que la razón requiere el punto de vista moral, o que todas las personas realmente racionales no deben ser egoístas individuales o amoralistas clásicos. La razón no decide aquí. El cuadro que he pintado para ti no es agradable. La reflexión sobre eso me deprime. . . . La razón práctica pura, incluso con un buen conocimiento de los hechos, no lo llevará a la moralidad.[127]

Alguien podría decir que es nuestro **mejor interés personal** adoptar un estilo de vida moral. Pero claramente, eso no siempre es cierto: todos conocemos situaciones en las que el interés propio se enfrenta a la moralidad. Además, si uno es lo suficientemente poderoso, como un Ferdinand Marcos o un Papa Doc Duvalier o incluso un Donald Trump, entonces uno puede ignorar los dictados de la conciencia y vivir con seguridad en la autocomplacencia. Finalmente, como vimos en los capítulos diecinueve y veintiuno, cualquiera que intente adoptar el punto de vista moral *únicamente* por su propio interés fracasa al hacerlo para adoptar el

punto de vista moral. Por lo tanto, se deduce que es imposible adoptar un estilo de vida verdaderamente moral por puro interés propio.

Los actos de autosacrificio se vuelven particularmente ineptos en una cosmovisión naturalista. ¿Por qué debería sacrificar su interés personal y especialmente su vida por el bien de otra persona? Considerado desde el punto de vista sociobiológico, tal **comportamiento altruista**es simplemente el resultado del condicionamiento evolutivo que ayuda a perpetuar la especie. Una madre que entra corriendo en una casa en llamas para rescatar a sus hijos o un soldado que arroja su cuerpo sobre una granada de mano para salvar a sus camaradas no hace nada más significativo ni loable, moralmente hablando, que una hormiga luchadora que se sacrifica por el bien de la colina de hormigas. El buen sentido dicta que debemos resistir, si podemos, las presiones sociobiológicas a una actividad autodestructiva y, en cambio, elegir actuar en nuestro mejor interés personal. La vida es demasiado corta para arriesgarla actuando por algo que no sea un puro interés propio. El sacrificio por otra persona es simplemente estúpido. Así, la ausencia de responsabilidad moral de la filosofía del naturalismo hace que la ética de la compasión y el sacrificio personal sea una abstracción vacía.

De este modo, llegamos a perspectivas radicalmente diferentes sobre la moralidad, dependiendo de si Dios existe o no. Si Dios existe, hay una base sólida para la moralidad. Si Dios no existe, entonces, como afirmó Nietzsche, parece que finalmente estamos aterrizados en el nihilismo.

Pero la elección entre los dos no tiene que hacerse arbitrariamente. Por el contrario, las mismas consideraciones que hemos estado discutiendo pueden constituir una justificación moral de la existencia de Dios.

Por ejemplo, si pensamos que existen valores morales objetivos, entonces seremos llevados lógicamente a la conclusión de que Dios existe. Y seguramente aprehendemos un reino de valores morales objetivos. No hay más razón para negar la realidad objetiva de los valores morales que la realidad objetiva del mundo físico. El razonamiento de Ruse de que la moralidad es solo una adaptación biológica es, en el peor de los casos, un ejemplo de libro de texto de la **falacia genética.**(la falacia de argumentar que una creencia es errónea o falsa debido a la forma en que se originó) y, en el mejor de los casos, demuestra que nuestra percepción subjetiva de los valores morales objetivos ha evolucionado. Pero si los valores morales se descubren gradualmente, no se inventan, entonces nuestra aprehensión gradual y falible

del reino moral no socava más la realidad objetiva de ese reino que nuestra percepción gradual y falible del mundo físico socava la objetividad de ese reino. La mayoría de nosotros pensamos que captamos valores objetivos. Como él mismo confiesa Ruse, “El hombre que dice que es moralmente aceptable para violar a los niños pequeños es tan confundido como el hombre que dice: 2 + 2 = 5” [128]

Además, considere la naturaleza de la obligación moral. La comunidad internacional reconoce la existencia de los derechos humanos universales, y muchas personas también están dispuestas a hablar de **los derechos** de los **animales** . Pero la mejor manera de dar sentido a tales derechos es en términos de acuerdo o desacuerdo de ciertos actos con la voluntad o los mandatos de un Dios santo y amoroso.

Finalmente, tomemos el problema de la responsabilidad moral. Aquí encontramos un poderoso **argumento práctico.**por creer en dios Según William James, los argumentos prácticos solo pueden usarse cuando los argumentos teóricos son insuficientes para decidir una cuestión de importancia urgente y pragmática. Pero parece obvio que un argumento práctico también podría usarse para respaldar o motivar la aceptación de la conclusión de un argumento teórico sólido. Creer, entonces, que Dios no existe y que, por lo tanto, no hay responsabilidad moral, sería literalmente desmoralizar, porque entonces deberíamos tener que creer que nuestras elecciones morales son, en última instancia, insignificantes, ya que tanto nuestro destino como el del universo Será lo mismo independientemente de lo que hagamos. Por "desmoralización" nos referimos a un deterioro de la motivación moral. Es difícil hacer lo correcto cuando eso significa sacrificar el interés propio y resistir la tentación de hacer el mal cuando el deseo es fuerte; y la creencia de que, en última instancia, no importa lo que elija o haga es apta para minar su fortaleza moral y socavar su vida moral. Por el contrario, no hay nada tan probable que fortalezca la vida moral como las creencias de que usted será responsable por sus acciones y que sus elecciones sí marcan la diferencia para lograr el bien. El teísmo es, por lo tanto, una creencia moralmente ventajosa, y esto, en ausencia de cualquier argumento teórico que establezca el ateísmo, proporciona una base práctica para creer en Dios y una motivación para aceptar las conclusiones de los argumentos teóricos en apoyo del teísmo. no hay nada tan probable de fortalecer la vida

moral como las creencias de que serás responsable por tus acciones y que tus elecciones hacen una diferencia para lograr el bien. El teísmo es, por lo tanto, una creencia moralmente ventajosa, y esto, en ausencia de cualquier argumento teórico que establezca el ateísmo, proporciona una base práctica para creer en Dios y una motivación para aceptar las conclusiones de los argumentos teóricos en apoyo del teísmo. no hay nada tan probable de fortalecer la vida moral como las creencias de que serás responsable por tus acciones y que tus elecciones hacen una diferencia para lograr el bien. El teísmo es, por lo tanto, una creencia moralmente ventajosa, y esto, en ausencia de cualquier argumento teórico que establezca el ateísmo, proporciona una base práctica para creer en Dios y una motivación para aceptar las conclusiones de los argumentos teóricos en apoyo del teísmo.

En conclusión, si Dios no existe, es plausible pensar que no hay valores morales objetivos, que no tenemos deberes morales y que no hay responsabilidad moral por cómo vivimos y actuamos. Si, por otro lado, sostenemos, como parece racional hacerlo, que los valores y deberes morales objetivos existen, entonces tenemos buenos fundamentos para creer en la existencia de Dios. Podemos formular este argumento simplemente de la siguiente manera:

1. Si Dios no existiera, los valores y deberes morales objetivos no existirían.
2. Los valores y deberes morales objetivos existen.
3. Por lo tanto, Dios existe.

Además, hemos visto poderosas razones prácticas para abrazar el teísmo en vista de los efectos moralmente arriesgados que produce la creencia en la responsabilidad moral. No podemos, entonces, ser verdaderamente buenos sin Dios; pero si podemos ser buenos en alguna medida, entonces se sigue que Dios existe.

3 EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

En 1077, Anselmo de Canterbury ya había escrito su *Monologium,* un tratado en el que defendía la existencia de Dios mediante argumentos axiológicos y cosmológicos. Pero Anselmo permaneció insatisfecho con la complejidad de su demostración y anheló encontrar un solo argumento que demostraría por sí mismo que Dios existe. Fue entonces cuando se topó con la concepción de Dios como "el ser más grande que se puede concebir", lo que proporcionó la clave de su nuevo argumento. Anselm argumentó que una vez que una persona realmente comprende la noción de un **ser concebible más grande** , verá que dicho ser debe existir, ya que si no lo hiciera, no sería el ser *más* concebible. La existencia de Dios, entonces, es verdaderamente inconcebible para el que correctamente entiende a *Dios.*(*Proslogium* 2-3).

El argumento de Anselmo, que se conoce como el **argumento ontológico.**, pasó a asumir una variedad de formas, siendo defendido por Duns Scotus, Descartes, Spinoza, Leibniz y otros. Aunque Graham Oppy en su exhaustivo libro identifica seis tipos básicos de argumento ontológico, su clasificación de un argumento como ontológico se basa en un criterio demasiado vago para una clasificación útil (a saber, un argumento es una forma del argumento ontológico si procede de consideraciones que son enteramente internas a la cosmovisión teísta). Más bien, el hilo conductor de los argumentos ontológicos es que tratan de deducir la existencia de Dios a partir del concepto mismo de Dios, junto con otras verdades necesarias. Los defensores del argumento afirman que una vez que entendamos qué es Dios, el ser concebible más grande o el ser más perfecto o el ser más real, veremos que ese ser debe existir de hecho.

El argumento ontológico tiende a polarizar fuertemente a los filósofos. Muchos estarían de acuerdo con que Schopenhauer descartara el argumento como "una broma encantadora", pero varios filósofos destacados y recientes como Norman Malcolm, Charles Hartshorne y Alvin Plantinga no solo se toman el argumento en serio, sino que lo consideran acertado.

En su versión del argumento, Plantinga se apropia de la idea de Leibniz de que el argumento asume que el concepto de Dios es posible, es decir, que es posible que exista un ser que caiga bajo ese concepto o, empleando la semántica de mundos posibles (ver cap. 2), que hay un **mundo posible** en el que Dios existe. Plantinga concibe a Dios como un ser que es "máximo excelente" en cada mundo posible, donde la **excelencia máxima** conlleva propiedades tan excelentes como la omnisciencia, la omnipotencia y la perfección moral. Tal ser tendría lo que Plantinga llama "grandeza máxima". Ahora **grandeza máxima**Plantinga avers, posiblemente está instanciada, es decir, hay un mundo posible en el que existe un ser máximo. Pero entonces este ser debe existir de una manera excelente en todos los mundos posibles, incluido el mundo real. Por lo tanto, Dios existe.

A pesar de que Plantinga piensa que el argumento ontológico es acertado y no cuestiona las dudas, inicialmente no lo consideró como "una pieza exitosa de teología natural" porque la premisa clave, "Posiblemente, se ejemplifica la grandeza máxima", se puede negar racionalmente . Plantinga más tarde confesó que había puesto el listón para el "éxito" en la teología natural excesivamente alto, ya que considera que "el argumento ontológico ofrece como una buena base para la existencia de Dios como lo hace cualquier argumento filosófico serio para cualquier conclusión filosófica importante."[129] Como George Mavrodes reflexiona, "Pero si la teología natural puede ser *tan* buena, tan buena como los mejores argumentos de cualquier filosofía seria,. . . ¿Por qué no deberíamos presentar estos poderosos argumentos como *pruebas?*de dios? "[130]

La cuestión principal que debe resolverse con respecto al argumento ontológico de Plantinga se refiere a la orden para pensar que la premisa clave es verdadera. Es crucial a este respecto tener en cuenta la diferencia entre **la posibilidad metafísica** (entendida en términos generales como **la posibilidad de** actualización) y la mera **posibilidad epistémica** (es decir, la imaginabilidad). Uno se siente tentado a decir: "¡Es posible que Dios exista, y es posible que no exista!" Pero esto es cierto solo con respecto a la posibilidad epistémica; Si se concibe a Dios como un ser máximo, entonces su existencia es metafísicamente necesaria o imposible, independientemente de nuestra incertidumbre epistémica. Por lo tanto, la capacidad de

entretenimiento epistémico de la premisa clave (o su negación) no garantiza su posibilidad metafísica.

Podría decirse que la idea de un ser máximo es intuitivamente una noción coherente y, por lo tanto, posiblemente instanciada. En este sentido, la idea de Dios difiere de las nociones supuestamente paralelas tradicionalmente expuestas por los detractores del argumento como la idea de una isla máxima o de un león necesariamente existente. Las propiedades que conforman la máxima excelencia tienen **máximos intrínsecos.**, es decir, tienen valores máximos, por así decirlo, mientras que las propiedades de hacer cosas excelentes como las islas no lo tienen. ¡Siempre podría haber más palmeras o bailarinas nativas! Además, está lejos de ser claro que existen propiedades objetivas de creación excelente para cosas como islas, ya que la excelencia de las islas parece ser relativa a los intereses de uno: ¿se prefiere una isla desierta o una isla con los mejores hoteles turísticos? La idea de algo así como un león necesariamente existente también parece incoherente. Por ser un **ser necesario.**, tal bestia tendría que existir en cada mundo posible que podamos concebir. Pero cualquier animal que pueda existir en un mundo posible en el que el universo se compone completamente de una singularidad de densidad infinita no es un león. En contraste, un ser máximo excelente podría trascender tales limitaciones físicas y, por lo tanto, ser concebido como necesariamente existente.

Quizás el mayor desafío al llamamiento a la intuición para justificar la premisa de que la grandeza máxima posiblemente se ejemplifica es que parece intuitivamente coherente de la misma manera que concebir un ser cuasi máximo, por ejemplo, uno que es en todos los demás aspectos extremadamente excelente. Salvo que no se conozcan verdades sobre futuros contingentes. ¿Por qué la premisa clave del argumento ontológico es más verosímil que una premisa paralela con respecto **a la grandeza casi máxima?**? ¿No estamos igualmente garantizados al pensar que existe un ser casi tan grande? Talvez no; porque la grandeza máxima es lógicamente incompatible con la grandeza casi máxima. Dado que un ser máximo es omnipotente, ningún objeto concreto puede existir independientemente de su poder creativo. Como ser omnipotente, un ser máximo debe tener el poder de abstenerse libremente de crear cualquier cosa, de modo que deben existir mundos en los que no existe nada más que el ser máximo. Pero eso implica que si la grandeza máxima es posiblemente ejemplificada, entonces la

grandeza casi máxima no lo es. Un ser casi excelente puede existir en muchos mundos (mundos en los que el ser máximo ha elegido crearlo), pero tal ser carecería de la existencia necesaria y, por lo tanto, no sería casi tan grande. Por lo tanto, si la grandeza máxima es posiblemente ejemplificada, La grandeza casi máxima es imposible. Por lo tanto, nuestra intuición de que un posible máximo es posible no se ve socavada por la afirmación de que un gran gran potencial es también intuitivamente posible, ya que vemos que la última intuición depende de la suposición de que la grandeza máxima no es posiblemente ejemplificada, lo que ruega pregunta.

Aún así, los **escépticos modales**(Los escépticos sobre la capacidad de conocer las verdades necesarias y posibles) insistirán en que no tenemos forma de saber a priori si la grandeza máxima o la grandeza casi máxima es posiblemente un ejemplo. No pueden ser ambas cosas, pero no tenemos idea si alguna de las dos es posible. Nuestras intuiciones sobre la modalidad son guías poco fiables. ¿Se puede decir algo más en defensa de la premisa clave del argumento ontológico? Plantinga proporciona una pista cuando dice que si "ponderamos con cuidado" la premisa clave y las supuestas objeciones a ella, si "consideramos sus conexiones con otras proposiciones que aceptamos o rechazamos" y aún nos parece convincente, entonces estamos dentro de nuestro Derechos racionales en aceptarlo. Tal procedimiento está muy lejos del tipo de especulaciones a priori rechazadas por el escéptico modal. Incluso si no podemos determinar a priori si la grandeza máxima es posiblemente ejemplificada, podemos llegar a creer, sobre la base de consideraciones a posteriori, que es posible que exista un ser máximo. Por ejemplo, otros argumentos teístas como el argumento cosmológico leibniziano y el argumento axiológico pueden llevarnos a pensar que es plausible que exista un ser máximo. El único argumento conduce a un ser metafísicamente necesario que es el fundamento de la existencia para cualquier realidad finita concebible y el otro a un locus de valor moral que debe ser tan metafísicamente necesario como los valores morales que sustenta. Otros argumentos teístas, como el argumento cosmológico leibniziano y el argumento axiológico, pueden llevarnos a pensar que es plausible que exista un ser máximo. El único argumento conduce a un ser metafísicamente necesario que es el fundamento de la existencia para cualquier realidad finita concebible y el otro a un locus de valor moral que debe ser tan metafísicamente necesario como los valores morales que sustenta. Otros

argumentos teístas, como el argumento cosmológico leibniziano y el argumento axiológico, pueden llevarnos a pensar que es plausible que exista un ser máximo. El único argumento conduce a un ser metafísicamente necesario que es el fundamento de la existencia para cualquier realidad finita concebible y el otro a un locus de valor moral que debe ser tan metafísicamente necesario como los valores morales que sustenta.

Además, podemos encontrarnos persuadidos por un **argumento conceptualista.**para la existencia de Dios que la mejor base metafísica para la existencia de objetos abstractos es una mente omnisciente cuyos conceptos son. Las consideraciones de simplicidad también pueden entrar en juego aquí. Por ejemplo, es más sencillo postular un ser metafísicamente necesario, infinito, omnisciente, moralmente perfecto que pensar que existen tres seres necesarios separados que ejemplifican estas propiedades de creación de excelencia respectivas. De manera similar, con respecto a los casi grandes seres, el argumento de Swinburne parece plausible de que es más simple (o quizás menos ad hoc) postular cero o infinito como la medida de una propiedad titulada que postular alguna medida inexplicablemente finita. Por lo tanto, sería más plausible pensar que la grandeza máxima posiblemente sea una instancia de la grandeza casi máxima. Sobre la base de consideraciones como estas,

La pregunta que surge en este punto es si el argumento ontológico no se ha convertido en **una mendicidad de preguntas.**, es decir, un caso en el que la única razón para pensar que una premisa en un argumento es verdadera es la creencia de que la conclusión es verdadera. Podría parecer que la razón por la que uno piensa que es posible que exista un ser máximo es que tiene buenas razones para pensar que existe un ser tan grande. Pero este recelo puede surgir como resultado del pensamiento del proyecto de teología natural en una forma demasiado lineal. Los argumentos teístas no deben tomarse como enlaces en una cadena, en la que un enlace sigue a otro para que la cadena sea tan fuerte como su eslabón más débil. Más bien, son como enlaces en un escudo de correo en cadena, en el que todos los enlaces se refuerzan entre sí, de modo que la fuerza del conjunto supera la de cualquier enlace único. El argumento ontológico podría jugar su parte en un caso acumulativo para el teísmo, en el que una multitud de factores conspiran simultáneamente para

llevar a uno a la conclusión global de que Dios existe. En ese sentido, Anselmo se equivocó al pensar que había descubierto un solo argumento que, independiente del resto, sirvió para demostrar la existencia de Dios en toda su grandeza. Sin embargo, su argumento encapsula el empuje de todos los argumentos juntos para mostrar que Dios, el Ser Supremo, existe.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El argumento teleológico de la existencia de Dios ha vuelto a ser prominente hoy debido al descubrimiento del ajuste fino del universo para la vida inteligente. La presencia de las condiciones iniciales del universo finamente ajustadas debe explicarse como resultado de la necesidad física, la oportunidad o el diseño. La hipótesis de que un universo que permite la vida es físicamente necesario no es meramente una especulación sin fundamento, sino que en realidad va en contra de la evidencia. La hipótesis del azar solo puede ser defendida razonablemente por la postulación de un conjunto mundial de un número infinito de universos variados al azar en los que nuestro universo aparece solo por casualidad. Pero tal hipótesis es posiblemente inferior a la hipótesis de diseño porque (1) es menos simple, (2) no se conoce ninguna forma de generar un conjunto mundial, (3) no hay evidencia independiente de la existencia de un conjunto mundial, y (4) es incompatible con la teoría evolutiva biológica contemporánea. El diseño es por lo tanto la mejor explicación.

El argumento axiológico proporciona una justificación moral para el teísmo. Si Dios existe, entonces existe una base sólida para los valores morales objetivos, los deberes morales y la responsabilidad moral. Si Dios no existe, entonces los seres humanos parecen ser meros animales y, por lo tanto, no tienen valor moral, deberes morales ni responsabilidad moral. Si creemos, como parece razonable, que los valores y deberes morales existen, entonces lógicamente se sigue que Dios existe. Finalmente, tenemos un argumento práctico para el teísmo en vista de su naturaleza moralmente ventajosa en contraste con la desmoralización provocada por el ateísmo.

El argumento ontológico busca mostrar que una vez que comprendemos el concepto de Dios como el ser más grande posible, queda claro que Dios debe existir. Si un ser máximo es posible, se deduce que tal ser existe en cada mundo posible con la máxima excelencia y, por lo tanto, existe en el mundo real. Parece intuitivamente claro que la grandeza máxima se ejemplifica

posiblemente, en contraste con las quimeras como una isla máxima o un león necesariamente existente. Además, si es posible ejemplificar la grandeza máxima, entonces posiblemente no se ejemplifique la grandeza casi máxima, de modo que uno no puede socavar el argumento ontológico apelando a la posible existencia de un gran ser casi máximo. La posibilidad de que se ejemplifique la grandeza máxima se hace plausible por varios argumentos a posteriori de la existencia de tal ser.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

comportamiento altruista
derechos de los animales
principio antrópico
ateo realismo moral
argumento axiológico
mejor interés egoísta
argumento
cósmico ajuste fino
diseño inferencia
órdenes divinas
epistémica posibilidad
falacia genética lo
más concebible posible ser
inferencia a la mejor explicación
modelos inflacionarios
máxima intrínseca
hipótesis de muchos mundos
máxima excelencia
máxima máxima
metafísica posibilidad
escépticos modales
responsabilidad
moral deberes
morales nihilismo moral
necesarios como
valores morales objetivos

Argumento ontológico de Ockham

necesidad física
posible mundo
práctico
principio de indiferencia indiferencia
grandeza máxima
interrogación
presiones sociobiológicas
especificadas complejidad
teoría de super-cuerdas teoría
teleológica
de todo (TOE)
explicación ordenada

25

LA COHERENCIA DEL TEÍSMO I

Alguien ha dicho que el estudio apropiado de la humanidad es el hombre.
No me opondré a la idea, pero creo que es igualmente cierto
que el estudio apropiado de los elegidos de Dios es Dios;
El estudio apropiado de un cristiano es la Divinidad.
La ciencia suprema, la especulación más sublime, la filosofía más poderosa,
que puede captar la atención de un hijo de Dios,
es el nombre, la naturaleza, la persona, la obra, los hechos
y la existencia del gran Dios a quien llama. su padre.
CHARLES SPURGEON, DOMINGO POR LA MAÑANA EL 7 DE ENERO DE 1855

1. INTRODUCCIÓN

Una de las preocupaciones centrales de la filosofía contemporánea de la religión es la **coherencia del teísmo** , o el análisis de los atributos de Dios. Durante la generación anterior a la nuestra, el concepto de Dios a menudo se consideraba un terreno fértil para los argumentos antiteístas. La dificultad con el teísmo, se dijo, no era simplemente que no hay buenos argumentos para la existencia de Dios, sino, más fundamentalmente, que la noción de Dios es incoherente.

Esta crítica antitheistic ha evocado una literatura prodigiosa dedicada al análisis filosófico del concepto de Dios. Dos controles han tendido a guiar esta investigación sobre la naturaleza divina: la Escritura y **la teología del ser perfecto.**. Para los pensadores en la tradición judeocristiana, la autorrevelación de Dios en las Escrituras es obviamente primordial para entender cómo es Dios. Además, la concepción anselmiana de Dios como el mayor ser concebible o el ser más perfecto, la teología del ser perfecto, ha guiado la especulación filosófica sobre los datos en bruto de las Escrituras, de modo que los atributos bíblicos de Dios deben ser concebidos de manera que sirvan para exaltar grandeza. Dado que el concepto de Dios está indeterminado por los datos bíblicos y que lo que constituye una propiedad de "gran creación" es hasta cierto punto discutible, los filósofos que trabajan dentro de la tradición judeocristiana disfrutan de una latitud considerable en la formulación de una doctrina de Dios filosóficamente coherente y bíblicamente fiel. . Los teístas así encontraron que las críticas antiteístas de ciertas concepciones de Dios en realidad podrían ser bastante útiles para enmarcar una concepción más adecuada. Por lo tanto, lejos de socavar el teísmo, las críticas antitheistic han servido principalmente para revelar cuán rico y desafiante es el concepto de Dios, refinando y fortaleciendo así la creencia teísta.

2 NECESIDAD

Desde Aristóteles, Dios ha sido concebido en la teología filosófica occidental como un ser **necesariamente existente** *(por necesidad)*. Los teólogos cristianos interpretaron la revelación del nombre divino "Yo soy el que soy" (Ex. 3:14 KJV) para expresar la misma idea de la **necesidad** de Dios . Para Aristóteles, la existencia necesaria de Dios probablemente significaba simplemente su inmunidad a la generación y la corrupción. La concepción aristotélica encuentra su contraparte entre los filósofos contemporáneos que defienden la idea de la **necesidad "objetiva"** de Dios.: de acuerdo con esta noción, Dios existe necesariamente en el sentido de que, dado que Dios existe, es imposible que alguna vez haya entrado o salga de la existencia. Es sin causa, eterno, incorruptible e indestructible. Durante la Edad Media, sin embargo, los filósofos islámicos como Al-Farabi comenzaron a enunciar una concepción aún más poderosa de la necesidad de Dios: la inexistencia de Dios es lógicamente imposible. Esta concepción de la existencia necesaria se encuentra en el corazón del argumento ontológico de Anselmo: si la inexistencia de Dios es lógicamente imposible, se deduce que debe existir. Desde este punto de vista, Dios no es meramente necesario, sino **lógicamente necesario** en su ser.

Se pueden dar poderosas razones teológicas y filosóficas para que la existencia de Dios sea lógicamente necesaria. Filosóficamente, la concepción de Dios como el ser más grande concebible implica su necesaria existencia en este sentido, ya que la existencia lógicamente contingente no es tan grande como la existencia necesaria. Ciertas formas del argumento de contingencia para la existencia de Dios terminan en un ser lógicamente necesario, ya que solo un ser así puede proporcionar una respuesta adecuada a la pregunta: ¿Por qué hay algo en lugar de nada? El argumento conceptualista de la existencia de Dios también implica la existencia de un ser lógicamente necesario para fundamentar el reino de los objetos abstractos. El argumento axiológico conduce naturalmente a tal ser, ya que los valores y principios morales no son lógicamente contingentes. Teológicamente hablando, un Dios que por

casualidad existe (incluso eternamente y sin causa) parece menos satisfactorio religiosamente que uno cuya inexistencia es imposible. La mera necesidad objetiva, por lo tanto, no parece captar la plenitud del ser divino.

Sin embargo, desde las críticas de Hume y Kant, los filósofos han rechazado hasta hace poco la noción de Dios como un ser lógicamente necesario. Se decía a menudo que hablar de un ser lógicamente necesario es un error de categoría; Las proposiciones son lógicamente necesarias o contingentes con respecto a su valor de verdad, pero los seres no son más necesarios o contingentes de lo que son verdaderos o falsos. Si uno contestó que el teísta significa sostener que la proposición que *Dios existe* es necesariamente cierta, entonces la respuesta fue que las proposiciones existenciales (es decir, aquellas que afirman la existencia de algo) son uniformemente contingentes. Además, la proposición que *Dios no existe* no es en sí misma una contradicción, de modo que *Dios existe.*no puede ser lógicamente necesario. Además, muchos filósofos insistieron en que la distinción entre la verdad necesaria y la contingente es simplemente un resultado de la convención lingüística, de modo que se vuelve meramente convencional afirmar que Dios existe necesariamente.

La reflexión filosófica durante el último cuarto de siglo ha volcado en gran medida estas críticas. El desarrollo de la **semántica de mundos posibles** ha proporcionado un medio útil para expresar la afirmación del teísta: decir que Dios es un ser lógicamente necesario es decir que Dios existe en cada mundo posible (en este caso, *Dios* es un nombre propio y, por lo tanto, rígidamente). designando a su referente, es decir, seleccionando la misma entidad en cada mundo posible en el que existe). En otras palabras, la proposición *Dios existe.*Es cierto en todo mundo posible. No hay una buena razón para pensar que tal proposición existencial no puede ser verdadera en todos los mundos posibles, ya que muchos filósofos hacen afirmaciones similares sobre la necesaria existencia de varios objetos abstractos como números, propiedades, proposiciones, etc. Aunque abstractos, muchos filósofos piensan que tales objetos existen, en palabras de Plantinga, tan serenamente como su objeto más sólido y concreto.[131] Por lo tanto, sería especial declararse a privilegiar estos objetos con existencia necesaria al tiempo que niega la posibilidad de la existencia de Dios necesariamente.

Además, la modalidad operativa en semántica de mundos posibles no es **una necesidad / posibilidad lógica estricta** , sino **una necesidad / posibilidad lógica amplia** . Con respecto a lo primero, no hay imposibilidad lógica, estrictamente hablando, en la proposición *El Primer Ministro es un número primo;* pero no deberíamos querer decir, por lo tanto, que hay un mundo posible en el que esta proposición es verdadera. En contraste, la posibilidad lógica amplia generalmente se interpreta en términos de **capacidad** de **actualización** y, por lo tanto, a menudo se entiende como **posibilidad metafísica**. No hay criterios claros que puedan aplicarse mecánicamente para determinar si una proposición es metafísicamente necesaria o imposible. Uno tiene que confiar principalmente en la intuición o la concebibilidad. Las proposiciones que no son estrictamente lógicas contradictorias pueden ser metafísicamente imposibles, por ejemplo, *esta tabla podría estar hecha de hielo* o *Sócrates podría haber sido un hipopótamo.* De manera similar, las proposiciones no necesitan ser tautólogas *(si está lloviendo, entonces está lloviendo)* o analítica *(los números pares son divisibles por dos)* para que sean metafísicamente necesarios; por ejemplo, el *oro tiene el número atómico 79, todo lo que comienza a existir tiene una causa* o *todo lo que tiene una forma tiene un tamaño.*Las intuiciones pueden diferir sobre si alguna proposición es metafísicamente necesaria o imposible. Por lo tanto, con respecto a la proposición *Dios existe,* el hecho de que la negación de esta proposición no sea una contradicción de ninguna manera demuestra que la proposición no es metafísicamente necesaria. De manera similar, la proposición de que *Nada existe*no es una contradicción lógica, pero eso no muestra que la proposición sea lógicamente posible en términos generales. Si uno tiene alguna razón para pensar que existe un ser metafísicamente necesario, entonces sería cuestionable rechazar esta conclusión únicamente porque parece posible que nada exista.

Finalmente, en cuanto a la **teoría de la necesidad convencionalista** , según la cual la distinción entre la verdad necesaria y la contingente se basa meramente en una convención lingüística, tal interpretación de las nociones modales no solo es injustificada sino enormemente inverosímil. Como señala Plantinga,[2] el convencionalismo lingüístico confunde las oraciones con las proposiciones. **Las oraciones** son entidades lingüísticas compuestas de

palabras; **proposiciones**Son los contenidos de información expresados por oraciones declarativas. Podemos imaginar situaciones en las que la frase "O Dios existe o no existe" no habría expresado la proposición, de hecho sí lo hizo y, por lo tanto, podría no haber sido necesaria ni verdadera. Pero eso no sirve para demostrar que la proposición que expresa no es necesaria ni verdadera. Además, parece bastante increíble pensar que la necesidad de esta proposición se ve afectada de alguna manera por nuestra determinación de usar las palabras de cierta manera. ¿Podría realmente ser el caso de que Dios existe y no existe a la vez?

La concepción de Dios como un ser necesario en un sentido amplio y lógico parece ser una noción coherente que propiamente pertenece al teísmo cristiano.

3 ASEIDAD

La aseidad (del latín *a se,* "por sí misma") se refiere a la existencia o independencia de Dios. Dios no existe meramente en cada mundo posible (tan grande como eso es) sino que, aún más grandemente, existe en cada mundo totalmente independiente de cualquier otra cosa. Las Escrituras afirman la preexistencia de la Palabra divina: "Todas las cosas se hicieron realidad a través de él, y sin él nada se hizo realidad" (Jn 1, 3). Dios es único en su aseidad; todas las otras cosas existen *ab alio* (a través de otro).

La aseidad divina se enfrenta a un serio desafío de una de las doctrinas filosóficas más antiguas y persistentes: el **platonismo** , que sostiene que además de los objetos concretos como las personas y los planetas, también existen reinos separados de objetos abstractos como números, conjuntos, proposiciones y propiedades. Sin embargo, estos objetos, aunque abstractos y usualmente se consideran más allá del tiempo y el espacio, son tan reales como los objetos físicos familiares de nuestra experiencia diaria. Existen necesariamente, ya que es inconcebible que exista, por ejemplo, un mundo posible carente de números o proposiciones, incluso si ese mundo estuviera totalmente desprovisto de objetos concretos distintos de Dios mismo. Además, y este es el punto crucial, existen *por sí* mismos .No hay causa de la existencia de tales entidades; cada uno existe independientemente el uno del otro y de Dios. Es esta característica del platonismo, más que ninguna otra, la que ha preocupado a muchos teístas cristianos. No solo hay un número infinito de tales objetos (solo hay un número infinito de números naturales), sino que hay órdenes cada vez más altas de infinitos de tales objetos, infinitos de infinitos, de modo que Dios está completamente empequeñecido por su inimaginable multitud. Dios se encuentra en medio de reinos infinitos e increados de seres que existen tan necesariamente e independientemente como él. La dependencia de la creación física de Dios para su existencia se convierte en una trivialidad infinitesimal en comparación con la existencia de la infinitud de seres que existen

independientemente de él. El platonismo conlleva así un **pluralismo metafísico.** eso es incompatible con la singular aseidad de Dios.

Algunos filósofos cristianos contemporáneos han tratado de reconciliar la existencia de tales objetos abstractos con la aseveración divina al negar que estos objetos existan *,* aunque existan necesariamente. De acuerdo con este **platonismo modificado** , mientras que tales objetos existen en todos los mundos posibles, aún así son seres creados, al igual que los objetos físicos. No son creados por Dios en ningún momento, sino que son creados eternamente por él. Dios no es temporalmente anterior a la existencia de tales objetos, sino que es causal o **explicativamente anterior**a su existencia.

Pero dos problemas amenazan con estropear esta solución simple: (1) Dado que tales entidades existen necesariamente, obviamente son independientes de la voluntad divina. Dios no es libre de abstenerse de crear tales seres. Pero fundamental para la doctrina cristiana de la **creación** es la convicción de que la creación es el acto voluntario de Dios, que si Dios hubiera deseado, podría haber permanecido solo sin la necesidad de producir un mundo de criaturas. (2) Aún más en serio, la solución parece incoherente. Para poder crear, digamos, propiedades, Dios ya debe ejemplificar ciertas propiedades. Para crear la propiedad *siendo poderosa,*por ejemplo, Dios ya debe tener la propiedad de ser poderoso. (Recuerde que, de acuerdo con el platonismo, las propiedades existen aparte de sus instancias o detalles abstractos). Dios no puede decirse coherentemente que cree sus propias propiedades, ya que para crearlas, ya debe poseerlas. Por supuesto, tanto Dios como las propiedades existen de forma atemporal en la visión propuesta, pero resulta que las propiedades de Dios deben ser explicativas antes de su propia existencia, lo cual es incoherente.

¿Cómo podría el platonismo modificado manejar estas dificultades? Con respecto al primero, el platónico modificado debe admitir que, si bien Dios es libre de abstenerse de crear seres contingentes, no es libre de abstenerse de sostener objetos abstractos en existencia. Pero probablemente negará que esto sea realmente un problema grave, insistiendo en que simplemente equivale a la afirmación de que Dios no puede abstenerse de considerar que el rojo es un color, digamos, al hacer que el rojo sea un sabor o el número dos, que no puede hacer que el rojo sea más brillante que el amarillo, que no puede hacer que 2 + 2 = 7, y así sucesivamente. Prácticamente todos los teístas cristianos han sostenido que las verdades matemáticas y lógicas no se encuentran dentro

del alcance de la voluntad de Dios, y lo mismo es cierto para la naturaleza y las relaciones entre los diversos objetos abstractos.

El problema de la prioridad causal o explicativa de Dios en relación con los objetos abstractos es una dificultad más seria. Algunos filósofos cristianos contemporáneos han recurrido a la simplicidad divina como solución, porque si Dios es idéntico a sus propiedades, no son explicativos antes de él. Pero la doctrina clásica de la simplicidad divina nunca imaginó hacer que Dios fuera idéntico a sus propiedades como lo interpretan los platónicos, ya que eso sería convertir a Dios en un objeto abstracto. Quizás el platonista modificado pueda sostener que todas las propiedades que Dios ejemplifica como parte de su naturaleza, por ejemplo, *ser amoroso, ser poderoso,* etc., no existen en un "reino" fuera del ser de Dios, como lo hacen otras propiedades. Más bien, como un hecho brutal, Dios, junto con su naturaleza, simplemente existe *un se.*Otras propiedades, como *ser rojo,* son sostenidas por Dios, ya sea por su intelecto, voluntad o de alguna otra manera. Por lo tanto, solo estas otras propiedades que no son constituyentes de Dios son creadas eternamente por Dios. Esta distinción entre propiedades puede parecer ad hoc y, por lo tanto, inaceptable, pero el platonista modificado puede responder de la siguiente manera: tenemos buenos motivos independientes para creer en la existencia y la aseveración de Dios y en la existencia de objetos abstractos interpretados a lo largo de líneas platónicas. La solución platonista modificada proporciona una manera de reconciliar estas dos creencias justificadas, y esa es una virtud del enfoque.

Históricamente, la mayoría de los teólogos cristianos no han abrazado el platonismo modificado. Más bien, la mayoría han seguido a Agustín al adoptar alguna forma de **conceptualismo** como una cuenta de la existencia de objetos abstractos. Agustín identificó las formas platónicas con las **ideas divinas** , sosteniendo que los objetos abstractos tienen una realidad conceptual como contenido de la mente de Dios. Por lo tanto, no existen independientemente de Dios, ni siquiera fuera de Dios, sino solo dentro de su mente. Así, el número siete, la proposición de que 2 + 2 = 4 y la propiedad del *enrojecimiento* , por ejemplo, son todas ideas concebidas por Dios.

El conceptualismo ofrece respuestas bastante diferentes a las dificultades planteadas en relación con el platonismo modificado. (1) Dado que las ideas divinas pertenecen a la mente divina y no son objetos abstractos que existen externamente, no son parte del orden creado. Por lo tanto, su existencia

necesaria no es incompatible con el carácter voluntario de la creación. Incluso en los mundos posibles en los que Dios se abstiene de la creación, él todavía existe con sus ideas. Así como los valores morales están arraigados en la naturaleza moral de Dios, de modo que sus mandatos morales son expresiones necesarias de su naturaleza, la mente divina opera de acuerdo con las verdades lógicamente necesarias. La necesidad de la lógica y las matemáticas puede verse como fundamentada en la necesidad del intelecto de Dios. (2) Si los objetos abstractos tienen una realidad conceptual, entonces no existen explicativamente antes de la concepción de Dios de ellos. Eso no implica que Dios no esté en ese momento explicativamente anterior omnipotente, omnisciente, eterno y todo lo demás. Así como los teólogos medievales como Boecio, Aquino y Ockham pensaron que una propiedad universal conceptualizada era explicativamente posterior al particular relevante relevante, el ser de Dios en cierta forma no necesita ser interpretado en términos de instanciar un universal; más bien, lo universal se abstrae conceptualmente de lo particular. Por lo tanto, para que las propiedades y otros objetos abstractos sean el resultado de la intelección divina, no es necesario que existan antes de ellos mismos. Aquino y Ockham pensaron que una propiedad universal conceptualizada era explicativamente posterior al particular relevante relevante, por lo que el ser de Dios de cierta manera no necesita ser interpretado en términos de instanciar un universal; más bien, lo universal se abstrae conceptualmente de lo particular. Por lo tanto, para que las propiedades y otros objetos abstractos sean el resultado de la intelección divina, no es necesario que existan antes de ellos mismos. Aquino y Ockham pensaron que una propiedad universal conceptualizada era explicativamente posterior al particular relevante relevante, por lo que el ser de Dios de cierta manera no necesita ser interpretado en términos de instanciar un universal; más bien, lo universal se abstrae conceptualmente de lo particular. Por lo tanto, para que las propiedades y otros objetos abstractos sean el resultado de la intelección divina, no es necesario que existan antes de ellos mismos.

Los platónicos modificados afirman que hay dos problemas principales con la cuenta conceptualista. Primero, confunde un concepto con su objeto. Para comprender este problema, considere a alguien que está pensando en el color rojo, por ejemplo, como se ejemplifica en la superficie de una manzana. El color rojo de la manzana está "en" la mente solo en el sentido de que es un

objeto hacia el cual se dirige la mente. Tales objetos mentales no son constituyentes dentro de la mente. Por el contrario, el concepto de ser rojo es un constituyente que está en la mente de la persona que piensa acerca del enrojecimiento. Por lo tanto, un concepto en la mente no es idéntico al objeto de la mente que tiene el concepto. Los diversos conceptos de Dios de los objetos abstractos están dentro de su mente, pero los objetos de esos conceptos, varios objetos abstractos en sí, no lo están. En este punto,

Segundo, la solución conceptualista parece vulnerable a la misma dificultad que sus defensores presionan contra el platonismo modificado, a saber, que si Dios es el creador de propiedades, entonces él debe ser causal o explicativamente anterior a esas propiedades, y esto se vuelve problemático con respecto a eso. Rango de propiedades que Dios mismo posee. El platónico modificado cobrará que el conceptualista está levantando a su propio petardo. Porque la mente divina no es idéntica a sus conceptos; La mente divina los tiene o los contiene. Una forma en que esto se puede ver es notar que si bien la mente divina es una, sus conceptos son muchos. Ahora, si las propiedades se identifican como conceptos en la mente de Dios, entonces los atributos de Dios, por ejemplo, *omnipotencia*Son conceptos en la mente de Dios. Pero Dios y su mente deben existir causalmente y explicativamente antes de sus conceptos. Así, el conceptualismo parece enfrentar el mismo problema planteado contra el platonismo modificado.

¿Cómo podrían los conceptualistas responder a estas objeciones? Con respecto a lo primero, los conceptualistas reconocerán la distinción entre el enrojecimiento que existe en una manzana como un particular abstracto y es independiente de la mente concebida y el *enrojecimiento de la* propiedad universal que es una entidad abstracta. Sólo lo último se identifica como una realidad conceptual y, por lo tanto, depende de la mente. *Rojez*Es el concepto divino de la realidad independiente de la mente, que existe en la manzana como un particular abstracto. Tales conceptos pueden o no tener correlatos independientes de la mente, como es evidente en los casos en que uno piensa en criaturas de ficción o entidades lógicamente imposibles como un círculo cuadrado. Los objetos abstractos son conceptos de Dios, y si él tiene conceptos de objetos abstractos, entonces esos son conceptos de sus conceptos.

En cuanto a la segunda dificultad, los conceptualistas estarán de acuerdo en que las propiedades universales que Dios ejemplifica son conceptos en la

mente de Dios. Pero no es evidente por qué en ese momento explicativamente antes de la conceptualización de la omnipotencia de Dios, Dios no puede ser omnipotente. Simplemente, no habrá en ese momento explicativo previo ninguna conceptualización de la *omnipotencia* universal *,* sino que habrá un Dios omnipotente.

Estos son temas extremadamente difíciles y no resueltos, y podemos esperar una discusión más a fondo de las perspectivas platonistas y conceptualistas modificadas sobre la aseidad divina por parte de los filósofos cristianos. Por ahora, podemos estar de acuerdo en que Dios es excepcionalmente único en sí mismo, y se debe pensar en los objetos abstractos como de alguna manera basados en Dios.

4 INCORPORALIDAD

"Dios es espíritu" (Jn 4, 24), es decir, una sustancia viva e inmaterial. La **inmaterialidad** de Dios implica el atributo divino de **incorpóreo** , que Dios no es ni un cuerpo ni está encarnado. Como ser personal, Dios es, por lo tanto, del orden de la Mente no encarnada.

El naturalismo científico y, en particular, el fisicismo, no pueden soportar la doctrina de la incorpórea divina. Dado que todo lo que existe es de naturaleza física o, al menos, superveniente o dependiente de lo físico, no puede haber una entidad tal como una Mente no incorporada que exista más allá del universo. Se dice que la forma en que tal Mente podría afectar causalmente al mundo, para ser su Creador y Sustentador, es totalmente misteriosa. Por lo tanto, si la incorporalidad pertenece al concepto de Dios, se sigue que Dios no existe.

Este desafío a la incorporealidad divina recuerda la crítica fisicalista del dualismo mente-cuerpo con respecto a la antropología filosófica y, sin duda, la forma más efectiva de enfrentar este desafío será recordar los argumentos ofrecidos en apoyo de la mente como sustancia mental. (ver los capítulos 11-12, 14). Porque si la coherencia de mentes finitas distintas del cuerpo puede ser defendida, de manera análoga puede la coherencia de una Mente infinita distinta del mundo. Cabe destacar, por lo tanto, que el fracaso del materialismo reductivo se ha convertido en patente para la mayoría de los pensadores de la filosofía de la mente contemporánea y que los puntos de vista principales son, por lo tanto, versiones no reductivas del fisicalismo o no son en absoluto fisicistas. Pero el fisicismo no reductor, que posiblemente debería ver los estados mentales como meros epifenómenos de estados cerebrales, no se puede cuadrar plausiblemente con nuestra experiencia de primera mano de nosotros mismos. Además, dado que no hay un yo duradero en tales teorías, sino solo una sucesión temporal de estados mentales, la identidad personal a través del tiempo (identidad diacrónica) es imposible. Y, sin embargo, me aferro a mí mismo como un ser perdurable (recuérdese el capítulo 14). Debemos sostener correctamente a alguien trastornado que

realmente creyó que no ha existido más tiempo que el presente, que sus recuerdos no son de hecho suyos, que él mismo nunca antes ha hecho o dicho o pensado nada. En tales teorías, la alabanza o la culpa moral carecen de significado, ya que el estado mental actual no puede ser considerado responsable o elogiado por acciones anteriores asociadas con estados mentales bastante distintos. Además, dada la impotencia causal de los estados mentales epifenomenales, Nadie puede ser responsabilizado por las acciones llevadas a cabo por el cuerpo solo. Por la misma razón, el epifenomenalismo exprime la libertad de la voluntad, ya que la dirección de la influencia causal entre la conciencia y el cuerpo es exclusivamente una calle de sentido único (véase el capítulo 13).

Esta visión no solo se opone a nuestra experiencia de primera mano de nosotros mismos como agentes causalmente eficaces, sino que también plantea otros dos problemas. (1) Tal visión determinista de la agencia humana no puede ser afirmada racionalmente. Porque si nuestra vida de pensamiento es simplemente el subproducto de nuestra composición material y estímulos externos, entonces la decisión de creer que el determinismo es verdadero no puede ser más racional que tener un dolor de muelas. (2) Este punto de vista es incompatible con la biología evolutiva, ya que los estados mentales causalmente impotentes, que simplemente avanzan, por así decirlo, en los estados físicos, no pueden conferir ninguna ventaja en la lucha por la supervivencia. De hecho, podríamos preguntarnos si algo de lo que creemos es verídico, dado que los estados corporales en los que se sustentan nuestras creencias solo han evolucionado bajo la presión de la supervivencia. no éxito en captar la verdad. Por todas estas razones, el punto de vista de que las mentes son sustancias inmateriales es, como mínimo, coherente, en cuyo caso el teísmo permanece inconsciente de la incoherencia en la afirmación de la incealtividad de Dios.

El problema de la interacción divina con el mundo también refleja el problema planteado por los puntos de vista dualista-interaccionistas de la mente y el cuerpo. En el capítulo once vimos que nuestra incapacidad para explicar *cómo* la mente influye en el cuerpo no debería llevarnos a dudar de nuestro conocimiento directo de *que*lo hace. Nos aprehendemos como causas; de hecho, nuestra comprensión de la noción de causalidad probablemente proviene principalmente de nuestro conocimiento de nosotros mismos como agentes causalmente eficaces. Además, vimos que la pregunta

en sí misma puede estar mal colocada, ya que parece asumir la necesidad de algún vínculo causal intermedio entre causa y efecto, que está excluido por la naturaleza del caso. Debido a que Dios, en particular, actúa de inmediato en la creación, en principio no puede haber intermedios, ya que la creación se constituye en ser su objeto (véase el capítulo 28).

El paralelo del dualismo-interaccionismo y las relaciones entre Dios y el mundo sugiere que las acciones de Dios en el mundo son como las acciones básicas que emprendemos en nuestros cuerpos. En una acción básica no realizamos alguna acción por medio del compromiso de hacer otra cosa; más bien, nos comprometemos a realizar alguna acción de inmediato, como cuando lo haré para levantar mi brazo. Del mismo modo que yo, como sustancia inmaterial, puedo realizar acciones básicas con respecto a mi cuerpo, así también Dios puede, simplemente, producir efectos en el mundo. El mundo es, por así decirlo, el equivalente instrumental del cuerpo de Dios.

¿Deberíamos impulsar la analogía y afirmar con el **teísmo del proceso** que, después de todo, Dios tiene un cuerpo, que el mundo es el cuerpo de Dios y Dios el alma del mundo? ¿Es la analogía tan completa como para sugerir que aunque Dios ha creado el mundo *ex nihilo,*¿Sin embargo, ha venido a encarnarlo? Parece que no. Para la disanalogía crucial entre el mundo y el cuerpo es que el mundo no funciona para Dios como un sustrato material de conciencia o como un órgano sensorial a través del cual percibe el mundo externo. Nuestras almas, aunque están encarnadas, dependen de alguna manera y en algunos aspectos de nuestros estados corporales como una base física para la conciencia y como un medio para percibir la realidad fuera de nosotros mismos. Pero nada comparable a esto es verdad en el caso de Dios. El cerebro humano es la estructura más compleja del universo, y no hay nada en el mundo físico que pueda servir como sustrato para una Mente omnisciente. Además, el conocimiento de Dios, como veremos, no debe interpretarse en la línea de la percepción.

En resumen, mientras que la relación alma-cuerpo funciona bien como una analogía para las relaciones mundo-Dios en un sentido activo, no es análoga en el sentido pasivo. Dios es ontológicamente distinto de su creación.

5 OMNIPRESENCIA

La comparación de la relación mundo-dios y la relación mente-cuerpo naturalmente plantea la cuestión de cómo debemos entender la presencia de Dios en la creación. Como un ser incorpóreo, es evidente que no se debe pensar en Dios como localizado en el espacio, que tiene un cierto tamaño y forma circunscritos. Las Escrituras presentan a Dios como el atributo de **omnipresencia** ; está en todas partes presente en su creación en virtud de su incorporalidad:

> ¿Dónde puedo ir de tu espíritu?
> ¿O a dónde huiré de tu presencia?
> Si subo al cielo, allí estás tú;
> Si hago mi cama en el Sheol, allí estás.
> Si tomo las alas de la mañana
> y me poso en los límites más lejanos del mar,
> incluso allí tu mano me guiará,
> y tu mano derecha me sujetará con fuerza. (Sal 139: 7-10)

Pero, ¿cómo vamos a entender esto? Del mismo modo que no pensamos que Dios esté localizado en el espacio, tampoco deberíamos concebirlo como un éter omnipresente. Del mismo modo que la incealidad es incompatible con una deidad circunscrita localmente, también es incompatible con una deidad tan extendida universalmente, que estaría imbuida del tamaño y la forma del espacio en sí (que cambiaría constantemente a medida que el espacio se expande) y que no podría ser completamente presente en todos los lugares simultáneamente, pero solo podría tener partes que ocuparían las partes correspondientes del espacio. De alguna manera, Dios debe estar completamente presente en todos los puntos del espacio a la vez.

De nuevo, las analogías de la relación alma-cuerpo son instructivas. Algunos filósofos de la mente sostienen que el alma está espacialmente presente en el cuerpo. Parece que nuestro ser tiene una ubicación espacial: yo, por ejemplo, estoy aquí en esta sala y no en el fondo

de la Fosa de las Marianas o luchando en las empinadas Patagonia. No obstante, como una entidad incorpórea, mi alma no tiene extensión espacial. Entonces, según estos pensadores, el alma tiene una ubicación espacial pero carece de extensión espacial. Está presente en su cuerpo respectivo, pero no se extiende a través de él como un fantasma humanoide. Tampoco se limita a alguna parte del cuerpo, como el cerebro, sino que está completamente presente en todos los puntos de su cuerpo. Por otro lado, algunos teóricos del cuerpo y la mente niegan que el alma esté localizada espacialmente. Sus percepciones son relativas a un determinado punto de vista, La ubicación de su cuerpo, a través del cual experimenta y actúa en el mundo. Por esa razón, parece que nuestros seres están localizados espacialmente; de hecho, cada uno de nosotros nos consideramos el centro del universo. Pero la mente en sí misma no es una entidad espacial y, por lo tanto, carece de ubicación o extensión en el espacio.

De manera similar, podemos decir que Dios está localizado espacialmente en el universo pero está totalmente presente en cada punto de él o que Dios no está localizado espacialmente en el universo sino que está causalmente activo en cada punto de él. ¿Hay alguna razón para preferir una de estas concepciones de la omnipresencia divina sobre la otra? Falta de **espacio** divinoSe podría deducir fácilmente de ciertas interpretaciones de otros atributos divinos. Por ejemplo, si Dios es intemporal o inmutable, no podría existir en el espacio, ya que cualquier entidad espacialmente localizada cambiará constantemente en relación con otras cosas espaciales. Pero como la intemporalidad y la inmutabilidad son doctrinas muy controvertidas, debemos preguntarnos si existen argumentos independientes para nuestra interpretación de la omnipresencia divina. La idea de que una entidad concreta puede estar totalmente presente en puntos separados espacialmente es ciertamente una concepción difícil. Podría parecer que nos obliga a decir que Dios, totalmente presente en cada punto, creería que dos puntos separados por billones de años luz están ambos "aquí", lo cual es incoherente.

Una mejor razón para pensar que Dios trasciende el espacio es que sabemos, en virtud de la doctrina de la creación, que el hecho de que Dios existe solo sin creación no tiene espacio. Porque en una **vista relacional del espacio** , el espacio no existe en la ausencia absoluta de ninguna realidad física, y en una **visión sustantiva del espacio**, el espacio es una cosa o

sustancia y por lo tanto debe haber sido creado por Dios. En cualquier caso, entonces, Dios crea el espacio en el momento de su creación del universo. Sin creación, por lo tanto, Dios existe sin espacio. Pero la creación del espacio no haría nada para "espacializar" a Dios, es decir, para atraerlo al espacio. La creación del espacio no es en sí misma un acto espacial (como lo es, por ejemplo, golpear algo). Por lo tanto, simplemente no hay razón para pensar que la falta de espacio divina se rinde en el acto de la creación. Si no es así, entonces la omnipresencia debe entenderse en términos de que Dios sea inmediatamente consciente y causalmente activo en cada punto del espacio. Él sabe lo que está sucediendo en cada ubicación espacial en el universo y es causalmente operativo en cada punto,

La falta de espacio de Dios sería el equivalente funcional de una **hiperdimensión** incrustadadel espacio. Del mismo modo que un ser tridimensional podría actuar en el plano bidimensional de manera que parecería misterioso para los habitantes de Flatland, el Dios trascendente puede actuar inmediatamente en cualquier punto de nuestro mundo tridimensional. Encantados por esta imagen, algunos pensadores incluso han pensado interpretar a Dios como un ser literalmente hiperdimensional que existe en un espacio-tiempo incrustado. Pero esta extravagancia metafísica en realidad abandona lo que se ha logrado al interpretar nuestra omnipresencia divina en términos de falta de espacio sin acumular ninguna ventaja nueva. Hablar de un hiperespacio incrustado habitado por Dios debe tomarse como un dispositivo ilustrativo sin significado ontológico.

6 ETERNIDAD

La cuestión de la relación de Dios con el espacio naturalmente también plantea la cuestión de su relación con el tiempo. Que Dios es eterno es la clara enseñanza de las Escrituras judeo-cristianas (Sal 90: 2), y la eternidad de Dios también se deriva de la necesidad divina. Porque si Dios existe necesariamente, es imposible que no exista; por lo tanto, nunca puede salir o nacer. Dios simplemente existe, sin principio ni fin, que es una definición minimalista de lo que significa decir que Dios es eterno.

Pero hay un considerable desacuerdo con respecto a la naturaleza de la **eternidad** divina . Platón, Plotino, Agustín, Boecio, Anselmo y Aquino argumentaron que Dios trasciende el tiempo, al igual que hace espacio, y por lo tanto tiene toda su vida al mismo tiempo *(tota simul).* Tales pensadores a menudo dicen que desde el punto de vista de la eternidad *(sub specie aeternitatis)*toda la serie de eventos temporales es real para Dios y, por lo tanto, está disponible para su influencia causal en cualquier momento de la historia a través de un solo acto atemporal. Por otra parte, Aristóteles bien pudo haber tomado la eternidad de Dios como una duración temporal eterna, y Duns Scotus criticó duramente la visión atemporalista de Aquino sobre la base de que el tiempo, por ser dinámico por naturaleza, no puede coexistir en conjunto con Dios. Isaac Newton, el padre de la física moderna, en su General Scholium a sus grandes *Principios matemáticos de la filosofía natural (Principia Mathematica),* fundó su doctrina del tiempo absoluto en la duración temporal infinita de Dios, y en nuestros días filósofos y teólogos como Whitehead y Hartshorne. Han afirmado vigorosamente la visión temporalista.

¿Por qué pensar que Dios existe eternamente? La atemporalidad de Dios se puede deducir con éxito a partir de su simplicidad e inmutabilidad, ya que si Dios es absolutamente simple, no tiene ninguna relación real, incluidas las relaciones temporales de *anterior a / posterior a,* y si Dios es absolutamente inmutable, entonces no puede cambiar de ninguna manera. Manera que, si está a tiempo, debe hacer, al menos de forma extrínseca, a medida que las

cosas que están de acuerdo con él cambian. Pero como veremos en el siguiente capítulo, estas doctrinas extrabíblicas son muy controvertidas y ahora son ampliamente rechazadas, por lo que uno necesita buscar otros fundamentos de la doctrina de la eternidad divina.

Quizás el argumento más persuasivo a favor de la atemporalidad divina se basa en lo incompleto de la vida temporal. Las líneas melancólicas de Shakespeare,

> Mañana y mañana y mañana Se
> arrastra en este pequeño ritmo día a día
> Hasta la última sílaba del tiempo grabado. (*Macbeth* 5.5.21)

Son un recordatorio conmovedor de la evanescencia de la vida temporal. Nuestros ayeres se han ido, y nuestras mañanas aún no tenemos. El presente fugaz es nuestro único reclamo sobre la existencia. Por lo tanto, existe una fugacidad e incompletud de la vida temporal que parece incompatible con la vida del ser más perfecto.

Por otro lado, también parece haber buenas razones para afirmar la temporalidad divina. Si Dios está realmente relacionado con el mundo, entonces es extraordinariamente difícil ver cómo Dios puede permanecer al margen de la temporalidad del mundo. Por el simple hecho de estar relacionado con el cambio de cosas (incluso si él mismo de alguna manera logró permanecer intrínsecamente inmutable), existiría un *antes* y un *después* en la vida de Dios. Aquino escapó de la fuerza de este razonamiento solo al insistir en que Dios no tiene ninguna relación real con el mundo, una posición que parece fantástica a la luz de que Dios es el Creador y Sustentador del universo.

Eleonore Stump y Norman Kretzmann intentan crear una **relación de simultaneidad eterno-temporal** entre Dios y las criaturas para preservar la atemporalidad de Dios. Su idea básica es la siguiente: tome un ser temporal *x* y un ser temporal *y.* Estos dos son ET-simultáneos solo en el caso, en relación con algún observador hipotético en el marco de referencia eterno, *x* está eternamente presente e *y* se observa como presente temporalmente, y en relación con algún observador hipotético en cualquier marco de referencia temporal, *y* está presente temporalmente y *X*Se observa como eternamente presente. El problema con esta explicación es que la noción de observación empleada en la definición es completamente

oscura. No se da ninguna pista sobre lo que se quiere decir, por ejemplo, si se observa que *x* 'está presente eternamente en relación con algún momento del tiempo. En ausencia de cualquier procedimiento para determinar la simultaneidad de ET, la definición se reduce a la afirmación de que, en relación con el marco de referencia de la eternidad, *x* está eternamente presente e *y* está presente temporalmente y que, en relación con algún marco de referencia temporal, *y* es temporalmente presente y *x*está eternamente presente, ¡lo cual es solo una reafirmación del problema! Stump y Kretzmann posteriormente revisaron su definición de ET-simultaneidad para liberarla del lenguaje de observación. Básicamente, su nueva cuenta trata de definir ET-simultaneidad en términos de relaciones causales. En la nueva definición, *x* e *y* son ET simultáneas en el caso, en relación con un observador en el marco de referencia eterno, *x* está eternamente presente e *y* está presente temporalmente, y el observador puede entrar en relaciones causales directas con *x* e *y ,* y en relación con un observador en cualquier marco de referencia temporal, *x* está presente eternamente y *y*es al mismo tiempo que el observador, y el observador puede entrar en relaciones causales directas tanto con *x* como con *y.* El problema fundamental con esta nueva versión de ET-simultaneidad es que es brutalmente circular. Para ET, se invocó originalmente la simultaneidad para explicar cómo un Dios atemporal podría ser causalmente activo en el tiempo; pero ahora ET-simultaneidad se define en términos de la capacidad de un ser atemporal para ser causalmente activo en el tiempo. ¡Esto equivale a decir que Dios puede ser causalmente activo en el tiempo porque puede ser causalmente activo en el tiempo!

Brian Leftow intenta remediar los defectos en la teoría de Stump-Kretzmann al proponer una teoría según la cual las entidades temporales existen en la eternidad eterna, así como en el tiempo, y así pueden relacionarse causalmente con Dios. Leftow argumenta lo siguiente: no puede haber cambio de lugar en relación con Dios porque la distancia entre el Dios trascendente y todo en el espacio es cero. Pero si no hay cambio de lugar en relación con Dios, no puede haber ningún tipo de cambio por parte de las cosas espaciales en relación con Dios. Además, dado que todo lo que es temporal también es espacial, se deduce que no hay seres temporales, no espaciales. Los únicos seres temporales existen en el espacio, y ninguno de estos cambios se relaciona con Dios. Suponiendo, entonces, alguna visión relacional del tiempo, según la cual el tiempo no puede existir sin cambio, se

deduce que todos los seres temporales existen eternamente en relación con Dios. Así, en relación con Dios, todas las cosas están eternamente presentes y, por lo tanto, pueden relacionarse causalmente con Dios.

El problema fundamental con este razonamiento es que comete un grave error de categoría. Cuando decimos que no hay distancia entre Dios y las criaturas, no queremos decir que hay una distancia y su medida es cero. Más bien, queremos decir que la categoría de distancia ni siquiera se aplica a las relaciones entre un ser no espacial como Dios y las cosas en el espacio. Por lo tanto, no se sigue que las cosas en el espacio sean inmutables en relación con Dios; pero sin esta premisa, el resto de la teoría de Leftow colapsa. En resumen, la relación real de Dios con un mundo temporal y cambiante implica la temporalidad divina.

Un segundo argumento poderoso para la temporalidad divina se basa en que Dios lo sabe todo. Para conocer la verdad de las proposiciones expresadas por frases tensas como "Cristo ha resucitado de entre los muertos", Dios debe existir temporalmente. Para tal conocimiento localiza al conocedor en relación con el presente. Herméticamente sellado en la eternidad eterna, Dios no podía conocer hechos tan tensos como si Cristo murió o si aún no ha nacido. El conocimiento de Dios sobre la historia del mundo sería como el conocimiento que tiene un productor de cine de una película tal como está en la lata: sabe lo que hay en cada fotograma, pero no tiene idea de lo que ahora se proyecta en la pantalla. De manera similar, todo lo que un Dios intemporal podría saber sería una verdad sin tensiones, como *Cristo muere en el año 30 d.*pero no tendría idea de si Cristo realmente ha muerto o no. Tal ignorancia es inconsistente con el relato estándar de la omnisciencia, que requiere que Dios conozca todas las verdades, y es seguramente incompatible con la máxima excelencia cognitiva de Dios. Hasta la fecha, no se ha dado cuenta satisfactoriamente de cómo un Dios eterno pudo conocer verdades tensas. Las propuestas presentadas por pensadores como Leftow, Jonathan Kvanvig y Edward Wierenga, después de un examen, resultan negar a Dios el conocimiento de hechos tensos.

Por lo tanto, tenemos motivos comparativamente débiles para afirmar la atemporalidad divina, pero dos argumentos poderosos a favor de la temporalidad divina. Parecería, entonces, que deberíamos concluir que Dios es temporal. Pero tal conclusión sería prematura. Porque sigue habiendo una vía de escape aún abierta para los defensores de la eternidad divina. El

argumento basado en la relación real de Dios con el mundo asumió la realidad objetiva del devenir temporal, y el argumento basado en el conocimiento de Dios del mundo temporal asumió la realidad objetiva de hechos tensos. Si uno niega la realidad objetiva de los hechos temporales y los hechos tensos, entonces los argumentos son socavados. Porque en ese caso, nada con lo que Dios está relacionado cambia nunca, y todos los hechos no tienen tensión, de modo que Dios no experimenta cambios relacionales ni intrínsecos. Él puede ser lo inmutable,

En resumen, el defensor de la intemporalidad divina puede escapar de los dos argumentos abrazando la estática o la teoría B del tiempo. La atemporalidad divina, por lo tanto, se sostiene o cae con la teoría estática del tiempo. Las teorías A y B del tiempo que compiten se han evaluado en el capítulo dieciocho.[132] Si adoptamos una teoría dinámica o A del tiempo, como pensamos que deberíamos, deberíamos concluir que Dios es temporal.

Pero si Dios es temporal en virtud de su relación y conocimiento de un mundo temporal, ¿qué pasa con su estado sin el mundo? Aunque trataremos esta pregunta con más detalle en el capítulo veintiocho al discutir el concepto de creación, también es apropiado hacer una pausa para reflexionar sobre la pregunta en este momento. ¿Existió Dios literalmente antes de la creación? ¿Ha existido por tiempo infinito, desde la eternidad pasada? ¿No se contradice tal hipótesis con el argumento cosmológico *kalam* contra la infinitud del pasado?

Estrictamente hablando, el argumento a favor de la finitud del pasado no llegó a la conclusión "Por lo tanto, el tiempo comenzó a existir". Más bien, lo que demostró, si tiene éxito, es que no puede haber un pasado infinito, es decir, un pasado que se compone de un número infinito de intervalos temporales iguales. Pero algunos filósofos han argumentado que, en ausencia de medidas empíricas, no hay un hecho objetivo de que un intervalo de tiempo sea más largo o más corto que otro intervalo distinto. Antes de la creación, es imposible diferenciar entre una décima de segundo y diez billones de años. No hay momento, digamos, una hora antes de la creación. El tiempo literalmente carece de **métrica intrínseca.**; Dios existiendo solo sin el universo, por lo tanto, no perdurará a través de un número infinito de, digamos, horas, antes del momento de la creación.

Tal comprensión del tiempo de Dios antes de la creación parece bastante atractiva. Sin embargo, una inspección minuciosa de la vista revela dificultades. Incluso en un **tiempo métricamente amorfo.**(es decir, el tiempo sin ninguna métrica intrínseca), existen diferencias objetivas objetivas de longitud para ciertos intervalos temporales. En el caso de los intervalos que están encerrados en otros intervalos, los intervalos adjuntos son de hecho más cortos que sus intervalos abarcadores. Pero esto implica que si Dios existió temporalmente antes de la creación, entonces, de hecho, ha soportado a través de una serie sin principio de intervalos cada vez más largos. De hecho, incluso podemos decir que ese tiempo de precreación debe ser infinito. El pasado es infinito si y solo si no hay un primer intervalo finito de tiempo y el tiempo no es circular. Por lo tanto, el tiempo amorfo anterior a la creación sería infinito, aunque no podamos comparar las longitudes de los intervalos no anidados de la misma. Así, todas las dificultades de un pasado infinito vuelven a atormentarnos.

Lo que se debe hacer es disolver la estructura geométrica lineal del tiempo de creación previa. Uno debe mantener que antes de la creación, literalmente, no hay intervalos de tiempo en absoluto. No habría ni antes ni después, ni durar a través de intervalos sucesivos, y, por lo tanto, no habrá que esperar, no se hará temporal. Este estado inmutable pasaría, no sucesivamente, sino en conjunto, en el momento de la creación, cuando comienza el tiempo métrico.

¡Pero un estado tan inmutable e indiferenciado parece sospechosamente como un estado de atemporalidad! Imagina que Dios existe sin cambios solo en un mundo posible en el que se abstiene de la creación. En un mundo así, Dios está razonablemente concebido para ser atemporal. Pero Dios, que existe solo sin creación en el mundo real, no es diferente de lo que sería en un mundo tan posible, aunque en el mundo real se vuelve temporal al crear. Afirmar que el tiempo existiría sin el universo en virtud del principio del mundo parece postular una especie de causalidad atrasada: la aparición del primer evento no solo hace que el tiempo exista con el evento, sino también antes. Pero en una teoría dinámica del tiempo, tal retrocausación es metafísicamente imposible, porque equivale a que algo está siendo causado por nada. ya que en el momento del efecto no existe la retro-causa en ningún sentido. Aparte de la causalidad atrasada, parece que no hay nada que produzca un tiempo anterior al momento de la creación. El tiempo

simplemente comenzaría con la aparición del primer evento, el acto de creación.

Parece, por lo tanto, que no solo es coherente sino también plausible que el hecho de que Dios existe sin cambios solo sin creación sea atemporal y que ingrese al tiempo en el momento de la creación en virtud de su relación real con el universo temporal. La imagen de Dios que existe temporalmente antes de la creación es solo eso: un producto de la imaginación. Dado que el tiempo comenzó a existir, la visión más plausible de la relación de Dios con el tiempo es que él es atemporal sin creación y temporal posterior a la creación.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El análisis filosófico del concepto de Dios ha procedido bajo los controles de las Escrituras y la teología del ser perfecto.

La necesidad de Dios se ha interpretado como una necesidad ampliamente lógica o simplemente como una necesidad objetiva. Varios de los argumentos teístas apoyan la necesidad de Dios en un sentido amplio y lógico, al igual que las sensibilidades teológicas. Decir que Dios es un ser lógicamente necesario es decir que Dios existe en cada mundo posible. No hay más razón para pensar que Dios no puede ser necesario en este sentido que pensar que los objetos abstractos no pueden ser necesarios en el mismo sentido.

La asseidad se refiere a la existencia o independencia de Dios. La doctrina de la aseidad divina enfrenta un serio desafío del platonismo, que sostiene que existen reinos separados de objetos abstractos. El platonismo implica un pluralismo metafísico que es incompatible con la singular aseidad de Dios. Las posibles soluciones a este desafío incluyen un platonismo modificado, que concibe a Dios para crear eternamente objetos abstractos, o alguna forma de conceptualismo, según la cual los objetos abstractos tienen una realidad conceptual como contenido de la mente de Dios.

La incorporalidad es la propiedad de no ser ni un cuerpo ni encarnado. Como ser personal, Dios es, por lo tanto, del orden de la Mente no encarnada. El desafío a la incorporealidad divina recuerda la crítica fisicalista del dualismo mente-cuerpo con respecto a la antropología filosófica, y la manera más efectiva de enfrentar este desafío es utilizar los argumentos en apoyo de la mente como una sustancia mental. El paralelo del dualismo-interaccionismo y las relaciones entre Dios y el mundo sugiere que las acciones de Dios en el mundo son como las acciones básicas que emprendemos en nuestros cuerpos. Pero la disanalogía crucial entre el mundo y nuestros cuerpos es que el mundo no funciona para Dios como un sustrato material de conciencia o como un órgano sensorial a través del cual percibe el mundo externo.

La omnipresencia es la presencia de Dios en cada punto del espacio. Del mismo modo que la incealidad es incompatible con una deidad circunscrita localmente, también es incompatible con una deidad tan extendida universalmente, que no podría estar completamente presente en todos los lugares simultáneamente, pero solo podría tener partes que ocuparían las partes correspondientes del espacio. Dios puede ser concebido para estar localizado espacialmente pero no extendido espacialmente y, por lo tanto, totalmente presente en cada punto del universo, o bien no está localizado espacialmente en el universo sino que es consciente de y causalmente activo en cada punto de él. La última alternativa parece preferible porque Dios que existe solo sin creación no tiene espacio. En esta perspectiva, Dios crea el espacio en el momento de su creación del universo, pero la creación del espacio no hace nada para "espacializar" a Dios, es decir,

La eternidad se define mínimamente como el estado de existencia sin principio ni fin. Puede interpretarse como atemporalidad u omnitemporalidad. La relación real de Dios con un mundo temporal y cambiante y su omnisciencia parecen necesitar una interpretación temporalista de la eternidad divina. Esta conclusión podría evitarse, sin embargo, adoptando una teoría del tiempo o B estática. En una teoría dinámica o A del tiempo, el comienzo del tiempo implicaría que Dios sin creación existe de manera atemporal o en un tiempo amorfo en el que los intervalos temporales no pueden distinguirse. Tal tiempo amorfo se llama, sin duda, "tiempo", de modo que Dios es atemporal sin creación y temporal desde la creación.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

capacidad de actualización
amplia lógica necesidad / posibilidad lógica
coherencia del teísmo
conceptualismo
teoría convencionalista de la
creación creación de
ideas divinas
eterno-temporal relación de simultaneidad
eternidad
explicativamente anterior
"factual" necesidad
hiperdimensionamiento
inmaterialidad
incorporealidad
intrínseca métrica
necesidad lógica
metafísica necesidad / posibilidad
metafísico pluralismo
meticulosamente amorfo tiempo
modificado Platonismo
necesariamente necesario siendo la
necesidad la
omnipresencia
la ser perfecta la teología el
platonismo
mundos posibles
proceso semántico teísmo

proposiciones
visión relacional del espacio
oraciones
sin espacio
estricto necesidad lógica / posibilidad
visión sustantiva del espacio

26

LA COHERENCIA DEL TEISMO II

Si el objeto de la adoración en la tradición judeocristiana está destinado a ser Dios, la realidad última responsable de la existencia y la actividad de todo lo demás, y si la concepción anselmiana es coherente, entonces puede ser bastante razonable sostener que el Dios Anselmo es el mismo que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios y Padre de Jesús el Cristo.

THOMAS V. MORRIS,
"EL DIOS DE ABRAHAM, ISAAC Y ANSELM",
EXPLORACIONES DE ANSELMIAN

1 OMNISCIENCIA

En la cuenta estándar de **omnisciencia** , para cualquier persona *S, S* es omnisciente si y solo si *S* conoce cada proposición verdadera y no cree ninguna proposición falsa. El relato estándar implica que si hay proposiciones verdaderas expresadas por futuras oraciones tensas, entonces Dios, ya que es omnisciente, debe conocer esas proposiciones. Si Dios existe en el tiempo, entonces él tiene un **conocimiento previo** literalde los hechos descritos por tales proposiciones. Entonces, si es cierto que "Jones cortará su césped el sábado", entonces Dios, siendo omnisciente, debe saber y siempre ha conocido la proposición expresada por esta oración. Pero esto plantea dos preguntas difíciles: (1) Si Dios siempre ha creído esta proposición y Dios no puede equivocarse, ¿no está Jones destinado a cortar el césped el sábado? (2) Si la acción de Jones es verdaderamente libre, ¿cómo puede Dios saberlo de antemano?

La primera pregunta plantea el tema del **fatalismo** , la opinión de que todo lo que sucede sucede por necesidad (véase el capítulo 13). El pensamiento griego antiguo estaba infectado con el fatalismo, y los padres de la iglesia se sintieron obligados a resistirlo. El fatalismo griego era puramente lógico: si es cierto que sucederá algún evento, entonces necesariamente sucederá. Para los padres de la iglesia, el fatalismo tomó un color teológico: si Dios sabe de antemano que sucederá algún evento, entonces necesariamente sucederá. Casi todos los principales teólogos filosóficos cristianos después de Orígenes tuvieron algo que decir sobre esta cuestión, la gran mayoría defendiendo la libertad y la contingencia, pero algunos como Martin Luther y Jonathan Edwards, quienes negaron la libertad libertaria, la respaldaron.

Aristóteles había tratado de evitar el fatalismo negando la validez del **principio de bivalencia** para futuras proposiciones contingentes; es decir, sostuvo que las proposiciones sobre futuros contingentes no son ni verdaderas ni falsas. Tal posición sería compatible con la omnisciencia divina, ya que Dios no desconoce ninguna verdad; pero tal solución no estaba abierta a los padres de la iglesia a la luz de la doctrina bíblica de que Dios

tiene conocimiento previo (griego: *pronóstico* [Hechos 2:23; 1 Pedro 1: 1-2, 19-20]) y los muchos ejemplos bíblicos de Profecías detalladas de eventos futuros (por ej., Mc 14:18, 30). Algunos filósofos contemporáneos, en particular el lógico polaco. Łukasiewicz, han seguido el ejemplo de Aristóteles, pero pocos han encontrado este curso atractivo en vista de las dislocaciones lógicas y las imposibles responsabilidades que acompañan a esta posición.[133]

Los teístas que niegan el conocimiento de Dios de los futuros contingentes se han visto obligados a redefinir la omnisciencia de tal manera que la ignorancia de Dios de las verdaderas proposiciones futuras del contingente no cuenta contra su omnisciencia. Por ejemplo, generalmente se propone que *S* es omnisciente si y solo si *S*conoce solo y todas las proposiciones verdaderas que son tales que es lógicamente posible que se conozcan. Pero no está claro qué más allá de la verdad se requiere para que una proposición sea lógicamente posible de saber, en cuyo caso la revisión no tiene sentido. Los revisionistas dirán que las verdaderas futuras proposiciones contingentes son lógicamente imposibles de saber, porque si uno las conoce, entonces no son contingentemente verdaderas. Pero el razonamiento revisionista es falaz, como puede demostrarse con lo siguiente: Para cualquier proposición contingente futura *p,* incluso si uno otorga eso

1. No es posible (Dios sabe *p,* y *p* es contingentemente cierto)

y

2. *p* es contingentemente cierto,

no sigue lógicamente eso

3. No es posible (Dios sabe *p*).

(Recuerde nuestra discusión de las falacias modales en el capítulo 2). Solo se deduce que, de hecho, Dios no sabe *p.* Pero todavía es posible que él sepa *p.* Por lo tanto, incluso en la definición revisionista de omnisciencia, Dios debe conocer futuras proposiciones contingentes, ya que es lógicamente posible que él las conozca.

Pero si Dios conoce futuras proposiciones contingentes, ¿esto no implica fatalismo? La pregunta aquí es por qué debemos pensar que (1) es cierto. La

forma básica del argumento fatalista en nombre de (1) es la siguiente:

4. Necesariamente (si Dios sabe *p,* entonces *p*).
5. Dios sabe *p.*

Por lo tanto,

6. Necesariamente (*p*).

Dado que *p* es necesariamente cierto, no describe un evento contingente. En virtud de la presciencia de Dios, todo está destinado a ocurrir.

El problema con el argumento es que es lógicamente falaz. Lo que está implícitamente válido por (4) y (5) no es (6) sino

6 ′. *pag.*

Es correcto que, en un argumento deductivo válido, la conclusión se deriva necesariamente de las premisas. Es decir, es imposible que las premisas sean verdaderas y que la conclusión sea falsa. Pero la conclusión en sí no necesita ser necesaria. El fatalista transfiere ilícitamente la necesidad de la *inferencia* a la conclusión *misma.* Lo que se sigue necesariamente de (4) y (5) es solo la proposición contingente (6 ′). Pero el fatalista cree confusamente que la conclusión en sí misma es necesariamente cierta y por lo tanto termina con (6). Al hacerlo, simplemente comete una falacia lógica común.

Indudablemente, una fuente importante de la confusión del fatalista es su *certeza de la* combinación con la *necesidad.* Uno se encuentra con frecuencia en los escritos de las afirmaciones fatalistas teológicas contemporáneas que se desprenden de afirmar que algo es *ciertamente* cierto a la afirmación de que es *necesariamente* cierto. Esto es un error. **La certeza** es una propiedad de las personas y no tiene nada que ver con la verdad, como lo demuestra el hecho de que podemos estar absolutamente seguros de algo y, sin embargo, resultar equivocados. Por el contrario, la **necesidad.**es una propiedad de las proposiciones, que indica que una proposición no puede tener un valor de verdad diferente. Podemos ser totalmente inciertos acerca de las proposiciones que, sin saberlo nosotros, necesariamente verdaderas (imaginemos alguna ecuación matemática compleja o teorema). Por lo tanto, cuando decimos que alguna proposición es "ciertamente cierta", esto no es más que una manera de hablar que indica que

estamos seguros de que la proposición es verdadera. La gente está segura; Las proposiciones son necesarias.

Al confundir certeza y necesidad, el fatalista hace que su argumento lógicamente falaz sea engañosamente atractivo. Porque es correcto que de las premisas (4) y (5) podemos estar absolutamente seguros de que los eventos descritos por *p* sucederán. Pero es confuso pensar que debido a que ciertamente sucederán, necesariamente sucederán. Podemos estar seguros, dado el conocimiento previo de Dios, de que los eventos que conocemos de antemano no dejarán de suceder, aunque es totalmente posible que no ocurran. Pueden fallar, pero Dios sabe que no lo harán. Por lo tanto, podemos estar seguros de que sucederán, pero sucederán de manera contingente.

Los fatalistas teológicos contemporáneos reconocen la falacia de la forma anterior del argumento y, por lo tanto, intentan remediar el defecto haciendo que la premisa (5) también sea necesariamente cierta:

4. Necesariamente (si Dios sabe *p,* entonces *p*).
5′.Necesamente (Dios sabe *p*).

Por lo tanto,

6. Necesariamente (*p*).

Así formulado, el argumento ya no es lógicamente falaz, por lo que la pregunta es si (5 ′) es verdadero. Ahora en el valor nominal, (5 ′) es obviamente falso. La teología cristiana siempre ha sostenido que la creación de Dios del mundo es un acto libre, que Dios pudo haber creado un mundo diferente, donde *p* es falso, o incluso ningún mundo. Decir que *necesariamente* Dios sabe que *p* implica que este es el único mundo que Dios pudo haber creado y, por lo tanto, niega la libertad divina.

Pero los fatalistas teológicos tienen en mente un tipo diferente de necesidad cuando dicen que necesariamente Dios sabe *p.* De lo que están hablando es de **necesidad temporal.**, o la necesidad del pasado. A menudo esto se expresa diciendo que el pasado no se puede evitar o no se puede cambiar. Si algún evento está en el pasado, ahora es demasiado tarde para hacer algo que lo afecte. Es en ese sentido necesario. Dado que el conocimiento previo de Dios de los eventos futuros es ahora parte del pasado, ahora es fijo e inalterable. Por lo tanto, se dice, (5 ′) es cierto. Desafortunadamente, los fatalistas teológicos nunca han

proporcionado una explicación adecuada de esta modalidad peculiar. ¿Qué es la necesidad temporal de todos modos, y por qué pensar que las creencias pasadas de Dios son ahora temporalmente necesarias? Todavía tenemos que encontrar una explicación de la necesidad temporal, según la cual las creencias pasadas de Dios son temporalmente necesarias, que no reducen ni la *inalterabilidad* ni el *cierre causal* del pasado.

Pero interpretar la necesidad del pasado como su inalterabilidad (o inmutabilidad o imposibilidad de evitarlo) es claramente inadecuado, ya que el futuro, por definición, es tan inalterable como el pasado. Por definición, el futuro es lo que ocurrirá, y el pasado es lo que ha ocurrido. Para *cambiar* el futuro sería para llevarlo a cabo que un evento que ocurrirá no ocurrirá, lo cual es contradictorio en sí mismo. Es puramente una cuestión de definición que el pasado y el futuro no pueden cambiarse, y de esta verdad no se llega a ninguna conclusión fatalista. Porque no necesitamos ser capaces de *cambiar* el futuro para *determinar* librementeel futuro. Si nuestras acciones se realizan libremente, entonces está dentro de nuestro poder determinar causalmente cuál será el curso de los eventos futuros, incluso si no tenemos el poder de cambiar el futuro.

El fatalista insistirá en que el pasado es necesario en el sentido de que no tenemos una habilidad similar para determinar causalmente el pasado. El teólogo ortodoxo puede conceder felizmente el punto: la causación hacia atrás es imposible. Pero el cierre causal del pasado no implica fatalismo. Porque la libertad de abstenerse de hacer lo que Dios sabe que haremos no implica una causa atrasada. El teólogo ortodoxo puede admitir que no hay nada que pueda hacer para provocar o provocar el pasado. En particular, no puedo hacer que Dios haya tenido en el pasado una cierta creencia acerca de mis acciones futuras. Sin embargo, como lo vio el teólogo medieval William Ockham, podría estar en mi poder realizar libremente alguna acción *A,* y si *A*si ocurrieran, entonces el pasado habría sido diferente de lo que en realidad es. Supongamos, por ejemplo, que Dios siempre ha creído que el 23 de agosto de 2010, Jones cortaría su césped. Supongamos que hasta que llegue el momento, Jones tiene la capacidad de cortar o no cortar el césped. Si Jones decidiera no cortar el césped, entonces Dios siempre habría tenido una creencia diferente a la que él realmente tiene. Porque si Jones decidiera no cortar su césped, entonces diferentes proposiciones contingentes futuras habrían sido ciertas, y Dios, siendo

omnisciente, las habría conocido. Por lo tanto, habría tenido un conocimiento previo diferente del que él, de hecho, tiene. Ni la relación entre la acción de Jones y una propuesta contingente futura correspondiente acerca de ella ni la relación entre una proposición contingente futura verdadera y la creencia de Dios es una relación causal. Así, el cierre causal del pasado es irrelevante. Si la necesidad temporal es simplemente el cierre causal del pasado, entonces es insuficiente para soportar el fatalismo.

Ningún fatalista ha explicado con éxito una concepción de la necesidad temporal que no equivale a la inalterabilidad ni al cierre causal del pasado. Por lo general, los fatalistas solo afirman algún tipo de "principio del pasado fijo" en el sentido de que no está en mi poder actuar de tal manera que, si lo hiciera, el pasado hubiera sido diferente, lo que plantea la pregunta. En los análisis de la necesidad temporal que no son reducibles ni a la inalterabilidad ni al cierre causal del pasado, las creencias pasadas de Dios siempre resultan *no* temporalmente necesarias. [134] Por lo tanto (5 ') es falso, y el argumento a favor del fatalismo teológico es erróneo.

Si el conocimiento previo divino y la contingencia futura son compatibles, la pregunta sigue siendo *cómo* podría Dios saber las proposiciones contingentes futuras. Los teólogos del proceso suelen negar la presciencia divina porque, dada la contingencia del futuro, es imposible que alguien, incluso Dios, tenga conocimiento de lo que sucederá. Al evaluar esta objeción, será útil distinguir dos modelos de cognición divina: el modelo *perceptualista* y el modelo *conceptualista* . El **modelo perceptualista.**construye el conocimiento divino sobre la analogía de la percepción sensorial. Dios mira y ve lo que hay allí. Este modelo se asume implícitamente cuando la gente habla de que Dios "previó" el futuro o "previó" eventos futuros. Dada una teoría dinámica del tiempo, el modelo perceptualista de la cognición divina se encuentra con problemas reales cuando se trata del conocimiento del futuro de Dios, ya que, dado que los eventos futuros no existen, no hay nada que percibir.

Por el contrario en un **modelo conceptualista.**De conocimiento divino, Dios no adquiere su conocimiento del mundo por algo parecido a la percepción. Su conocimiento del futuro no se basa en su "mirar hacia adelante" y "ver" lo que se encuentra en el futuro (una noción terriblemente antropomórfica en cualquier caso). Más bien, el conocimiento de Dios es

autónomo; es más como el conocimiento de una mente de ideas innatas. Como ser omnisciente, Dios tiene esencialmente la propiedad de conocer todas las proposiciones verdaderas; Hay verdaderas proposiciones sobre futuros contingentes; ergo, dios conoce todas las proposiciones verdaderas concernientes a futuros contingentes. Mientras no seamos seducidos a pensar en un conocimiento previo divino en el modelo de percepción, ya no es evidente por qué el conocimiento de eventos futuros debería ser imposible. A menos que el detractor de la presciencia divina pueda mostrar alguna incoherencia en la noción de conocimiento innato,

Podemos empujar el análisis conceptualista un paso más allá. De acuerdo con el teólogo Contrarreforma Luis Molina, lógicamente antes del decreto divino para crear un mundo, Dios posee no sólo el conocimiento de todo lo que *podría* suceder (**conocimiento natural**), sino también todo lo que *podría* suceder en cualquier conjunto debidamente especificada de las circunstancias (**media conocimiento**). El conocimiento natural de Dios es su conocimiento de todas las verdades necesarias. Por medio de esto, Dios sabe cuál es la gama completa de mundos posibles. Sabe, por ejemplo, que en algún mundo posible, Pedro niega libremente a Cristo tres veces y que en otro mundo, Pedro afirma libremente a Cristo en circunstancias idénticas, porque ambas cosas son posibles. El conocimiento medio de Dios es su conocimiento de todas las proposiciones contrafactuales contingentemente verdaderas, incluidas las proposiciones sobre acciones creaturamente libres. Una **proposición contrafactual** es una proposición condicional en el estado de ánimo subjuntivo. Por ejemplo, lógicamente antes de su decreto creativo, Dios sabía que *si Pedro estuviera en circunstancias C, él negaría libremente a Cristo tres veces.* Estos contrafactuales sirven para delimitar el rango de mundos posibles a mundos que son **factibles** para que Dios actualice. Por ejemplo, hay un mundo posible en el que Pedro afirma libremente a Cristo precisamente en las mismas circunstancias en las que, de hecho, lo negó; pero dada la verdad contrafactual de que si Pedro estuviera precisamente en esas circunstancias, él negaría libremente a Cristo, entonces el posible mundo en el que Pedro afirma libremente a Cristo en esas circunstancias no es factible para Dios. Dios podria *hacer*Pedro afirma a Cristo en esas circunstancias, pero entonces su confesión no sería libre. Por medio de su conocimiento medio, Dios sabe cuál es el subconjunto apropiado de mundos posibles que son factibles para él, dados los contrafactuales que

son verdaderos. Dios entonces decretos para crear ciertas criaturas libres en ciertas circunstancias y por lo tanto sobre la base de su conocimiento medio y su conocimiento de su propio **decreto** , es decir, su decreto para crear el mundo, Dios tiene conocimiento previo de todo lo que *va a* suceder (**el conocimiento libre**). De esa manera, sabe, simplemente sobre la base de sus propios estados internos y sin necesidad de ningún tipo de percepción del mundo externo, que Pedro negará libremente a Cristo tres veces. Así, en el esquema Molinista, tenemos el orden lógico ilustrado en la figura 26.1.

Fig. 26.1 El esquema molinista.

Por supuesto, basar el conocimiento previo divino en el conocimiento medio divino plantea inevitablemente la cuestión de la base del conocimiento medio de Dios. El Molinista puede responder que Dios conoce la **esencia individual** de cada posible criatura tan bien que sabe exactamente qué haría esa criatura en cualquier conjunto de circunstancias en que Dios podría ubicarlo, o que Dios, siendo omnisciente, simplemente discierne todas las verdades allí. son y, antes del decreto divino, no solo hay verdades necesarias, sino también verdades contrafactuales y, por lo tanto, Dios posee no solo conocimiento natural, sino también conocimiento medio. Por lo tanto, un modelo conceptualista en la línea del conocimiento medio proporciona una base perspicua para el conocimiento de Dios de los futuros contingentes.

¿Tiene Dios, entonces, conocimiento medio? Considere el siguiente argumento:

1. Si hay verdaderas contrafactuales acerca de las elecciones libres de criatura, entonces Dios conoce estas verdades.
2. Hay verdaderas contrafactuales acerca de las elecciones libres de criatura.
3. Si Dios conoce ciertas contrafactuales acerca de las elecciones libres de criatura, Dios las conoce lógicamente antes del decreto creativo divino o solo lógicamente posterior al decreto creativo divino.
4. Los contrafactuales acerca de las elecciones libres criaturas no pueden ser conocidos solo lógicamente posteriores al decreto creativo divino.
5. Por lo tanto, Dios sabe verdaderos contrafactuales acerca de las elecciones libres de criatura. (MP, 1, 2)
6. Por lo tanto, Dios conoce los verdaderos contrafactuales acerca de las elecciones libres de criatura, ya sea lógicamente antes del decreto creativo divino o solo lógicamente posterior al decreto creativo divino. (MP, 3, 5)
7. Por lo tanto, Dios conoce los verdaderos contrafactuales acerca de las elecciones libres de criatura, lógicamente antes del decreto creativo divino. (DS, 4, 6)

—Que es la esencia de la doctrina del divino conocimiento medio.

La verdad de (1) es requerida por la definición estándar de omnisciencia. En cuanto a (2), una pequeña reflexión revela qué tan omnipresentes e indispensables son tales verdades contrafactuales para la conducta racional y la planificación. A veces basamos nuestras vidas en ellos. Además, la Escritura misma da ejemplos de tales contrafactuales verdaderos (1 Corintios 2: 8).

La objeción más común insistida contra (2) es la llamada **objeción a tierra** . Los detractores del conocimiento medio generalmente afirman que si tales contrafactuales tienen algún valor de verdad, son uniformemente falsos, ya que no hay fundamento de su verdad. Los objetores en tierra nunca han articulado ni defendido claramente la teoría de la verdad que la objeción presupone tácitamente. Parece asumir una versión de lo que se llama **teoría de la creadora de la verdad** , según la cual ciertas entidades se hacen verdaderas por ciertas entidades en el mundo. Sin embargo, la teoría del creador de la verdad es una posición controvertida, e incluso sus defensores suelen rechazar el **maximalismo que crea la verdad.**, la doctrina de que

todos los tipos de proposiciones verdaderas tienen creadores de verdad. Ningún objetor de la base todavía tiene que responder a la respuesta de Plantinga: "Me parece mucho más claro que algunos contrafactuales de la libertad son al menos posiblemente ciertos que la verdad de las proposiciones, en general, debe basarse de esta manera". [135] Además, la verdad aceptable -los fabricantes de contrafactuales de criatura libertad están disponibles. Alfred Freddoso sugiere, por ejemplo, que los contrafactuales de la libertad de la criatura se basan en el hecho de que una proposición indicativa relevante tendría fundamentos de su verdad. Por lo tanto, el creador de la verdad de lo contrafactual. *Si Pedro estuviera en C, él negaría a Cristo tres veces,* es el hecho o estado de cosas en que la proposición *Pedro niega a Cristo tres veces.*Tendría un hacedor de la verdad bajo la condición relevante.

La premisa (3) del argumento establece alternativas lógicamente exhaustivas para una deidad omnisciente, por lo que debe ser cierta. Finalmente, (4) debe ser cierto porque si los contrafactuales de la libertad de la criatura se conocieran solo después del decreto divino, entonces es Dios quien determinó lo que cada criatura haría en cada circunstancia. Los pensadores agustinianos / calvinistas dan testimonio de la verdad de esta premisa en su afirmación de teorías compatibilistas de la libertad creativa. De este modo, testifican que el decreto de Dios que todo lo determina excluye la libertad libertaria, que es el tipo de libertad que nos concierne aquí. Por lo tanto, si Dios conoce verdades contrafactuales acerca de nosotros solo posteriores a su decreto, entonces realmente no hay contrafactuales acerca de las elecciones criaturas libres. Si existen tales contrafactuales, deben ser verdaderos lógicamente antes del decreto divino.

Dada la verdad de las premisas, a continuación se concluye que, antes de su decreto creativo, Dios conoce todos los verdaderos contrafactuales de criatura libertad, es decir, que tiene conocimiento medio. Si esta conclusión es correcta, entonces tenemos una herramienta teológica de notable fecundidad cuando abordamos otras cuestiones, como la naturaleza de la divina providencia.

2 SIMPLICIDAD

La **simplicidad** divina es una doctrina inspirada en la visión neoplatónica de la última realidad metafísica como la Absoluta. Sostiene que Dios, como último metafísico, es una unidad indiferenciada, que no hay complejidad en su naturaleza o ser. Como tal, esta es una doctrina radical que no goza de apoyo bíblico e incluso está en desacuerdo con la concepción bíblica de Dios de varias maneras. De acuerdo con la doctrina de la simplicidad divina, Dios no tiene atributos distintos, no tiene relaciones reales, su esencia no es distinta de su existencia, solo es el puro acto de subsistir. Todas estas distinciones existen solo en nuestras mentes, ya que no podemos formar una concepción del ser divino absolutamente simple. Si bien podemos decir cómo no es Dios, no podemos decir cómo es, excepto en una**sentido analógico** . Pero estas predicaciones deben fallar al final, ya que no hay un elemento **unívoco** en los predicados que asignamos a Dios, dejándonos en un estado de genuino agnosticismo sobre la naturaleza de Dios. De hecho, en este punto de vista, Dios realmente no tiene naturaleza; es simplemente el inconcebible acto de ser.

¿Por qué deberíamos adoptar una doctrina tan extraordinaria? Se recordará que Tomás de Aquino argumentó la existencia de un ser tan simple a través de su argumento cosmológico. Pero el famoso argumento de Thomas de los seres contingentes (seres cuya esencia es distinta de su existencia), nos obliga a lo más a postular la existencia de un ser cuya esencia es tal que existe necesariamente, un ser metafísicamente necesario. No tiene por qué comprometernos con la divina simplicidad.

La doctrina está abierta, además, a objeciones poderosas. Por ejemplo, decir que Dios no tiene propiedades distintas parece claramente falso: la omnipotencia no es la misma propiedad que la bondad, porque un ser puede tener una y no la otra. Podría decirse que la omnipotencia y la bondad de Dios difieren solo en nuestra concepción, como manifestaciones de una sola propiedad divina, así como, por ejemplo, "la estrella de la mañana" y "la estrella de la tarde" tienen diferentes sentidos, pero ambos se refieren a la

misma realidad, a saber, Venus. Pero esta respuesta es inadecuada. Por *ser la estrella de la mañana* y *ser la estrella de la tarde* son propiedades distintas ambas poseídas por Venus; La misma entidad tiene estas dos propiedades distintas. De la misma manera *ser omnipotente* y *ser bueno.*no son sentidos diferentes para la misma propiedad (como lo son, por ejemplo, *ser par* y *divisible por dos*), pero son propiedades claramente distintas. En el caso de Dios, la misma entidad posee ambas propiedades distintas.

Además, si Dios es idéntico a su esencia, entonces Dios no puede saber o hacer algo diferente de lo que sabe y hace. No puede tener ningún conocimiento o acción contingente, porque todo sobre él es esencial para él. Pero en ese caso todas las distinciones modales colapsan y todo se vuelve necesario. Como *Dios sabe que p* es lógicamente equivalente a *p es cierto,* la necesidad de lo primero implica la necesidad de lo segundo. Así, la simplicidad divina conduce a un fatalismo extremo, según el cual todo lo que sucede lo hace, no con una necesidad temporal, sino con una necesidad lógica.

Se podría decir que Tomás pudo escapar a esta conclusión no deseada por su doctrina de que Dios no tiene relaciones reales con las criaturas. Como ser simple, Dios trasciende todas las distinciones aristotélicas entre **sustancia** y **accidentes.**. Dado que las relaciones son un tipo de accidente, Dios no tiene propiedades relacionales y no tiene relaciones reales con cosas fuera de él. Las cosas están en relaciones reales con Dios, pero la situación no es simétrica: las relaciones de Dios con las criaturas están en nuestras mentes, no en la realidad. Por lo tanto, Dios es perfectamente similar en todos los mundos lógicamente posibles que podemos imaginar, pero en algunos mundos o bien diferentes criaturas están en relación con Dios o ninguna criatura existe y está relacionada con Dios. Así, el mismo estado cognitivo simple cuenta como conocimiento de una conjunción de proposiciones en un mundo y otra conjunción de proposiciones en otro mundo. De manera similar, el mismo acto de poder (que simplemente es el ser divino) tiene efectos en un mundo que realmente se relacionan con él en forma de criaturas y en otro mundo no tiene tales efectos. Pero la doctrina de Tomás solo sirve para hacer la simplicidad divina más increíble. Porque es incomprensible cómo el mismo estado cognitivo puede ser saber que "existo solo" en un mundo y que "he creado miríadas de criaturas" en otro. Además,*lo que Dios sabe* es todavía diferente, incluso si el estado

cognitivo de Dios es el mismo; y dado que Dios es su conocimiento, la contingencia se introduce en Dios. Es igualmente ininteligible por qué un universo de criaturas debería existir en algunos mundos y no en otros si el acto de poder de Dios es el mismo en todos los mundos (para más información sobre esto, véase el capítulo 28 sobre la doctrina de la creación). La razón no se puede encontrar en Dios, ya que él es absolutamente el mismo. La razón tampoco puede encontrarse en las criaturas, ya que la razón debe ser explicativa antes de las criaturas. Por lo tanto, afirmar que Dios no tiene relaciones reales con las cosas es hacer que la existencia o inexistencia de criaturas en varios mundos posibles sea independiente de Dios y completamente misteriosa.

Finalmente, decir que la esencia de Dios solo es su existencia parece completamente oscuro, ya que entonces no hay en el caso de Dios ninguna entidad que exista; Solo existe lo existente sin ningún sujeto. Las cosas existen; pero es ininteligible decir que *existe* simplemente existe.

En resumen, no tenemos una buena razón para adoptar y muchas razones para rechazar una doctrina completa de la simplicidad divina. Sin embargo, eso no significa que la doctrina carezca totalmente de mérito. Por ejemplo, seguramente es correcto enfatizar que Dios no está compuesto de mente y cuerpo; más bien, él es mente pura. Como tal, Dios es notablemente simple en el sentido de que tal sustancia inmaterial no está compuesta de piezas o partes separables de la forma en que lo es un objeto material. Además, algunos pensadores como William Alston, aunque rechazan la simplicidad completa, han abogado por que el conocimiento de Dios se interprete como simple. Desde el punto de vista de Alston, Dios tiene una intuición simple de toda la realidad, que los humanos conocemos de manera proposicional. Tal visión está en línea con la adaptación de Aquino de la noción agustiniana de las ideas divinas. Con el fin de preservar la aseveración divina frente al platonismo, Agustín ubicó las formas platónicas en la mente de Dios como las ideas divinas. Aquino fue más lejos al afirmar que Dios no tiene, estrictamente hablando, una pluralidad de ideas divinas, sino un conocimiento indiferenciado de la verdad. Nosotros, los conocedores finitos, dividimos la intuición indivisible de Dios en ideas separadas. De manera similar, Alston sostiene que el conocimiento de Dios es estrictamente no proposicional, aunque lo representamos a nosotros mismos como conocimiento de distintas proposiciones. Así decimos, por ejemplo, que Dios

sabe que. Nosotros, los conocedores finitos, dividimos la intuición indivisible de Dios en ideas separadas. De manera similar, Alston sostiene que el conocimiento de Dios es estrictamente no proposicional, aunque lo representamos a nosotros mismos como conocimiento de distintas proposiciones. Así decimos, por ejemplo, que Dios sabe que. Nosotros, los conocedores finitos, dividimos la intuición indivisible de Dios en ideas separadas. De manera similar, Alston sostiene que el conocimiento de Dios es estrictamente no proposicional, aunque lo representamos a nosotros mismos como conocimiento de distintas proposiciones. Así decimos, por ejemplo, que Dios sabe que.*Marte tiene dos lunas,* y de hecho lo sabe, pero la representación de su conocimiento de esta proposición es una forma meramente humana de expresar lo que Dios sabe de una manera no proposicional. Tal concepción del conocimiento divino tiene la ventaja de que nos permite abrazar el conceptualismo sin comprometernos con un infinito real de cogniciones divinas o ideas divinas.

Una doctrina modificada de la simplicidad divina podría ser útil de otras maneras. Por ejemplo, podríamos pensar en el acto de creación de Dios o de conservación del mundo, no como una multiplicidad de actos individuales de crear esto o aquello, sino como un solo acto que comprende todo lo que existe fuera de él. Esta es un área que merece una mayor exploración por parte de los pensadores cristianos.

3 INMUTABILIDAD

Para Aristóteles, Dios era el motor inmóvil, la fuente inmutable de todo cambio. La **inmutabilidad** de Dios también se atestigua en las Escrituras (Mal 3: 6; Jas 1:17). Pero los autores bíblicos no tenían en mente la inmutabilidad radical contemplada por Aristóteles ni la inmutabilidad requerida por las doctrinas de la esencialidad eterna o simplicidad divina. Hablaban principalmente del carácter y la fidelidad inmutables de Dios. Pero si Dios es esencialmente intemporal y simple, debe ser absolutamente incapaz de cambiar. Podemos distinguir de manera útil entre dos tipos de cambio: cambio intrínseco y cambio extrínseco. Un **cambio intrínseco** es un cambio no relacional, que involucra solo al sujeto. Por ejemplo, una manzana cambia de verde a rojo. Un **cambio extrínseco.**Es un cambio relacional, que involucra algo más en relación con lo que el sujeto cambia. Por ejemplo, Jones se vuelve más bajo que su hijo, no por un cambio intrínseco en su altura, sino por estar relacionado con su hijo cuando su hijo experimenta un cambio intrínseco en su altura. Jones cambia extrínsecamente de ser más alto que su hijo a ser más bajo que él porque su hijo está creciendo. La atemporalidad divina o la simplicidad divina requerirían que Dios no sufra cambios intrínsecos ni extrínsecos. En cualquier caso, una relación de antes y después sería generada por tales cambios que servirían para ubicar a Dios temporalmente con respecto a esos cambios. Así, Dios tendría que ser incapaz de siquiera la más mínima alteración.

Sin embargo, hemos visto la razón para rechazar la esencial intemporalidad y simplicidad de Dios. ¿Hay alguna otra razón para pensar que Dios sea inmutable? A veces se dice que la inmutabilidad divina es un correlato necesario de la perfección divina: si Dios cambiara, solo podría ser para peor. Siendo esencialmente perfecto, Dios, por lo tanto, debe ser inmutable. Pero este razonamiento parece claramente incorrecto. Un ser perfecto no necesita cambiar "verticalmente", por así decirlo, en la escala de la perfección y, por lo tanto, para peor, pero podría cambiar

"horizontalmente", manteniéndose igualmente perfecto en ambos estados. Por ejemplo, para que Dios cambie de saber "Ahora es t_1 " a saber "Ahora es t_2"No es un cambio para peor en Dios; por el contrario, es una señal de su perfección que siempre sabe qué hora es.

Hemos argumentado que, en virtud de su relación real y causal con el mundo temporal, Dios debe sufrir mínimamente un cambio extrínseco y, por lo tanto, ser temporal, al menos desde el momento de la creación. Además, el conocimiento de Dios de hechos tensos, implícito en su omnisciencia, requiere que desde el momento de la creación también sufra un cambio intrínseco, ya que sabe lo que está sucediendo en el universo. Así, Dios no es inmutable en un sentido fuerte.

El rechazo de la inmutabilidad radical, sin embargo, nos deja abiertos para que afirmemos que Dios es inmutable en el sentido bíblico de ser constante e inmutable en su carácter. Además, es inmutable en su existencia (necesidad, aseidad, eternidad) y es omnipresente, omnisciente y omnipotente. Estos atributos esenciales son suficientes para salvaguardar la perfección de Dios sin congelarlo en la inmovilidad.

Finalmente, si adoptamos nuestra interpretación propuesta de la eternidad divina como la intemporalidad sin creación y la temporalidad con la creación, entonces podemos afirmar que la inmutabilidad de Dios, si no su inmutabilidad, en el estado intemporal de existir solo sin el mundo. Esto demuestra la libertad y la condescendencia de Dios para que abandone ese estado por el bien de la creación y la salvación de criaturas temporales como nosotros. Dios podría haber permanecido inmutable si hubiera deseado; el hecho de que no lo hiciera es un testimonio tanto de su amor como de su libertad.

4 OMNIPOTENCIA

Aunque uno de los nombres bíblicos de Dios es *El-Shaddai* (Dios Todopoderoso), el concepto de **omnipotencia se** ha mantenido poco comprendido debido a su recalcitancia al análisis. Pocos pensadores, aparte de Descartes, han estado dispuestos a afirmar que la doctrina significa que Dios puede hacer *cualquier cosa* , por ejemplo, hacer un triángulo cuadrado. Tal visión se ha interpretado como afirmación del **posibilismo universal** , la doctrina de que no hay verdades necesarias. En este punto de vista, una deidad omnipotente podría haber provocado que incluso las contradicciones lógicas sean verdaderas y las tautologías sean falsas, por inconcebible que nos parezca. Pero tal doctrina parece incoherente: es la proposición *No hay verdades necesarias*sí necesariamente cierto o no? Si es así, entonces la posición se auto-refuta. Si no, entonces esa proposición es posiblemente falsa, es decir, Dios podría haber hecho que existan verdades necesarias. Usando la semántica de mundos posibles, podemos decir que hay, por lo tanto, un mundo posible en el cual Dios lo hace posible, que hay proposiciones que son verdaderas en cada mundo posible. Pero si hay tales proposiciones, entonces no hay un mundo en el que no haya proposiciones verdaderas en todos los mundos posibles, es decir, no es posible que no haya verdades necesarias, lo que contradice el posibilismo universal.

Además, la posición de Descartes es increíble. Nos pide que creamos, por ejemplo, que Dios pudo haberlo hecho si nos creó a todos sin su existencia, es decir, hay un mundo posible en el que tanto Dios no existe y nos creó a todos. Esto es simplemente una tontería.

Por lo tanto, uno debe delinear más cuidadosamente lo que se entiende por omnipotencia. Lamentablemente esto no ha sido fácil. La discusión filosófica pareció estancarse hasta que apareció en 1983. La notable obra "Poder máximo" de Thomas Flint y Alfred Freddoso apareció.[136] Su análisis está estrechamente relacionado con la solución ockhamista del fatalismo teológico y la doctrina de conocimiento medio de Molina. Una idea clave del concepto

de omnipotencia es que debe definirse en términos de la capacidad para actualizar ciertos **estados de cosas.**, en lugar de en términos de poder en bruto. Por lo tanto, la omnipotencia no debe entenderse como un poder que es ilimitado en su cantidad o variedad. Tal comprensión conduce de inmediato al gran problema de si Dios puede hacer que una piedra sea demasiado pesada para que la levante. Si Dios posee el poder para hacer lo uno, entonces carece del poder para hacer lo otro. Tales enigmas surgen, no de alguna falta de poder por parte de Dios, sino de un concepto defectuoso de omnipotencia. Si entendemos la omnipotencia en términos de capacidad para actualizar estados de cosas, entonces no es una atenuación de la omnipotencia de Dios que no pueda hacer que una piedra sea demasiado pesada para que la levante, ya que, dado que Dios es esencialmente omnipotente, "es una piedra demasiado pesada para Dios para levantar "describe como un estado de cosas lógicamente imposible como lo hace" un triángulo cuadrado ", y por lo tanto no describe nada en absoluto.

¿Diremos, entonces, que un agente *S* es omnipotente si y solo si *S* puede actualizar cualquier estado de cosas que sea lógicamente posible? No, para ciertos estados de cosas puede ser lógicamente posible, pero debido al paso del tiempo ya no se puede actualizar. Por ejemplo, *la victoria de los Cachorros en la Serie Mundial de 1968* describe un estado de cosas lógicamente posible; pero ya no es posible actualizar este estado de cosas, al menos directamente. Actualizar directamente tal estado de cosas ahora equivaldría a cambiar el pasado o la causalidad atrasada, ambos de los cuales son lógicamente imposibles. Por lo tanto, la incapacidad de *S* para actualizar directamente tal estado de cosas en este momento no debe contar en contra*S* omnipotencia ‘s. Pero, ¿podría *S* actualizar tal estado de cosas indirectamente? Supongamos que hubiera algún tipo de acción *A* que *S* podría tomar, y si *S* fuera a tomar *A,* entonces Dios tendría conocido de antemano y esto provocó una victoria de los Cachorros en 1968. Entonces *S* ahora parece tener el poder para actualizar el estado de cosas *las Cachorros ganando la Serie Mundial de 1968*indirectamente. Si *S,* de hecho, tiene tal poder, depende de si ciertos **contrafactuales de seguimiento**, es decir, los contrafactuales que implican que el pasado es diferente de lo que era, resultan ser verdaderos. Llamemos a los estados de cosas pasados que son indirectamente actualizables por alguien el pasado "blando", y los estados que no son actualizables indirectamente por alguien al pasado "difícil". En

consecuencia, tenemos que modificar nuestro análisis de la omnipotencia de una manera tal que *S* ‘s incapacidad para actualizar los estados de cosas incompatibles con el pasado duro no cuenta para el *S* ‘s omnipotencia.

Diremos, entonces, que un agente *S* es omnipotente en un momento *t* si y sólo si *S* puede al *t* actualizar cualquier estado de cosas que es ampliamente lógicamente posible que alguien compartir el mismo pasado duro con *S* para actualizar al *t?* Parece que no. Para contrafactuales sobre acciones libres de criaturas plantea un problema adicional. El contrafactual *Si Jones estuviera en C, él escribiría libremente a su esposa* está bajo el control de Jones, es decir, cómo Jones decide libremente comportarse en *C*Implica si ese contrafactual es cierto o no. En contraste, ese contrafactual no está bajo el control de Smith: si ese contrafactual es cierto, entonces es lógicamente imposible que Smith haga algo que conlleve su falsedad. Él podría evitar que Jones estuviera en C *,*pero no puede hacer nada que conlleve la falsedad de lo contrafactual. Por lo tanto, uno tiene control sobre los contrafactuales sobre las propias decisiones libres, pero no sobre los contrafactuales sobre las decisiones libres de los demás. Eso implica que una definición adecuada de omnipotencia no puede requerir que S pueda actualizar los estados de cosas descritos por contrafactuales acerca de las decisiones libres de otros agentes. Si la hipótesis es verdadera, S no se puede esperar para actualizar un mundo en el que Jones está en C y libremente se abstiene de escribir a su esposa, para esto es para exigir la imposibilidad lógica de S . Nuestra definición provisional requeriría que S tenga la capacidad de actualizar todos los mismos estados de cosas que Jones si comparten el mismo pasado difícil en *t,*el cual es preguntar a la imposibilidad lógica de S . Por tanto, debemos modificar nuestro análisis de la omnipotencia para que no se requiere tal capacidad en S .

Diremos, entonces, que S es omnipotente en un momento *t* si y sólo si S puede en *t* actualizar cualquier estado de cosas que es ampliamente lógicamente posible S para actualizar, dado el mismo pasado duro en *t*¿Y los mismos verdaderos contrafactuales sobre los actos libres de los demás? Esto parece casi correcto. Pero está abierto a la queja de que si S es esencialmente incapaz de realizar alguna acción en particular, no importa cuán trivial, la incapacidad de S para realizar esa acción no cuenta contra su omnipotencia. Porque en ese caso es lógicamente imposible que S realice el acto en cuestión, ya que es esencialmente incapaz de hacerlo. Por lo tanto,

necesitamos ampliar la definición para requerir que S realice cualquier acción que pueda realizar cualquier agente en su situación. El truco es que no debemos exigir a S que actualice los estados de cosas descritos por los hechos hipotéticos sobre los actos libres de los demás.

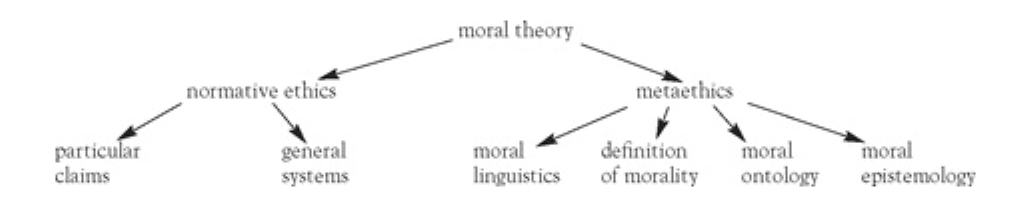
El siguiente análisis parece hacer el truco: S es omnipotente en un momento *t* si y sólo si S puede en *t* actualizar cualquier estado de cosas que no se describe por hipotéticos sobre los actos libres de los demás y que es ampliamente lógicamente posible para alguien para actualizar, dado el mismo pasado duro en *t* y los mismos contrafactuales verdaderos sobre los actos libres de los demás. Tal análisis establece con éxito los parámetros de la omnipotencia de Dios sin imponer ningún límite no lógico a su poder.

5 BONDAD

Los creyentes en la tradición monoteísta siempre han sostenido que Dios es perfectamente bueno, y los cristianos han pensado en Dios como la fuente de todas las variedades de bondad, ya sea moral, metafísica, estética, etc. Aquí nuestro interés está en la **bondad moral de Dios** . Algunas versiones del argumento axiológico de la existencia de Dios implican que la bondad está de algún modo enraizada en Dios mismo. Pero desde Platón, la afirmación de que los valores y deberes morales están fundados en Dios ha sido criticada por problemática. En un famoso dilema en su diálogo *Euthyphro,*Platón pregunta, en efecto, si algo es bueno porque es aprobado por Dios o si algo es aprobado por Dios porque es bueno. Se ha dicho que cualquiera de los cuernos de este dilema conduce a consecuencias insostenibles. Si decimos que alguna acción es buena o correcta por la simple razón de que Dios la quiere, entonces la moral es fundamentalmente arbitraria. Dios podría haber querido que la crueldad fuera buena y amar a la maldad, y deberíamos habernos visto obligados a odiar a los demás y tratar de hacerles daño. Esto no solo es inconcebible, sino que parece afirmar que Dios está bien vacío. ¡Afirmar que Dios es bueno no significa más que que Dios hace lo que quiere! Por otro lado, si Dios quiere que realicemos alguna acción porque es lo correcto o bueno, los valores morales no se basan en Dios, sino que existen independientemente de él. Se considera que tal alternativa es incompatible con el teísmo clásico porque compromete la soberanía y la aseveración de Dios. Dios mismo tiene el deber de obedecer ciertos principios morales, no de su propia creación, sino, por así decirlo, impuestos sobre él. La evidencia de que el valor moral es independiente de Dios a veces se encuentra en el hecho de que podemos aprehender valores y deberes morales independientemente de la creencia en Dios.

Al sortear la maraña de cuestiones planteadas por esta objeción, encontraremos útil distinguir claramente varias áreas de la teoría moral como se muestra en la figura 26.2 (ver más adelante el capítulo 19).[137]

Fig. 26.2 Varias áreas de la teoría moral.



La afirmación de que los valores y deberes morales están enraizados en Dios es una afirmación metaética sobre **la ontología moral** . No es fundamentalmente una afirmación sobre **la lingüística moral** o sobre **la epistemología moral** . Es fundamentalmente una afirmación sobre el estado metafísico de las propiedades morales, no una afirmación sobre el significado de las oraciones morales o sobre la justificación o el conocimiento de los principios morales.

Estas distinciones sirven para barrer de un solo golpe todas esas objeciones a la metaética teísta basadas en consideraciones lingüísticas o epistemológicas. Por ejemplo, el teísta no debe entenderse como que ofrece una definición de *bueno* o *correcto* en términos teístas (por ejemplo, "querido por Dios"). El teísta ofrece una **definición de moralidad.**en el sentido de que los valores y deberes morales deben explicarse en términos de la naturaleza de Dios y en lugar de intereses personales, contrato social, felicidad común o lo que sea. Pero el objetivo de los teístas no es analizar el significado de los términos morales; más bien, pretenden proporcionar una base ontológica para los valores y deberes morales objetivos. Por lo tanto, las objeciones en el sentido de que podemos entender el significado de afirmaciones como "La tortura de los presos políticos es errónea" sin hacer referencia a Dios están fuera de lugar. De manera similar, cuando se dice que la declaración "Dios es bueno" se vuelve trivial en la metaética teísta, esta objeción malinterpreta la posición teísta como una afirmación de significado. Una declaración como "Dios es bueno" puede tomarse como una declaración sintética que expresa una proposición que es metafísicamente necesaria tanto en el sentido de que la proposición es verdadera en todos los mundos posibles como en que la bondad es una propiedad esencial de Dios. O, de nuevo, el teísta estará de

acuerdo con bastante facilidad (y, si es un defensor del argumento axiológico de la existencia de Dios, incluso insistirá) en que no necesitamos saber ni creer que Dios existe para discernir los valores morales objetivos. Reconocer nuestros deberes morales.

Aunque la metaética teísta asume una gran variedad de formas, en los últimos años ha habido un resurgimiento del interés por **la moral del mandato divino** , que entiende nuestros deberes morales como nuestras obligaciones para con Dios a la luz de sus mandatos morales; por ejemplo, "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón", "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" y así sucesivamente. Nuestros deberes morales están constituidos por los **mandatos de un Dios justo y amoroso** . Para cualquier acción *A* y agente moral S *,* podemos explicar las nociones de **requerimiento moral** , **permiso** y **prohibición** de *A* para S de la siguiente manera:

> *Se* requiere A de S si y solo si un Dios justo y amoroso le ordena a S que haga *A*.
> *A* está permitido para S si y solo si un Dios justo y amoroso no manda a S a no hacer *A*.
> *A* está prohibido a S si y solo si un Dios justo y amoroso le ordena a S que no haga *A*.

Dado que nuestros deberes morales se basan en los mandatos divinos, no son independientes de Dios ni, plausiblemente, están obligados por los deberes morales, ya que no emite mandatos para sí mismo.

Si Dios no cumple con los deberes morales, entonces, ¿qué contenido puede darse a la afirmación de que él es bueno? Aquí la distinción de Kant entre *seguir una regla* y actuar *de acuerdo con una regla*ha demostrado ser útil. Dios puede actuar naturalmente de manera que para nosotros seguiríamos las reglas y, por lo tanto, constituiríamos bondad en el sentido de cumplir con nuestros deberes morales, de modo que se pueda decir que Dios es bueno de manera analógica. Este hecho también proporciona la clave para la objeción de arbitrariedad. Porque nuestros deberes están determinados por los mandamientos, no simplemente de un poder supremo, sino de un Dios justo y amoroso. Dios es esencialmente compasivo, justo, amable, imparcial, etc., y sus mandamientos son reflejos de su propio carácter. Por lo tanto, no son arbitrarios, y no debemos preocuparnos por los hechos hipotéticos con antecedentes imposibles como "Si Dios ordenara el abuso infantil,. . . "Se

puede decir que Dios es bueno en el sentido de que posee todas estas **virtudes morales**(recuérdese el capítulo 22), ¡y lo hace esencialmente y al máximo! Por lo tanto, la perfección axiológica de Dios no debe entenderse en términos de **cumplimiento** del **deber** , sino en términos de virtud. Esta concepción nos ayuda a comprender el sentido en que Dios debe ser alabado: no en el sentido de recomendación por cumplir plenamente con sus deberes o incluso por sus actos de supererogación, sino más bien en el sentido de adoración por su perfección axiológica.

No obstante, el hecho de que Dios no esté obligado por el deber debe alertarnos sobre el hecho de que puede tener prerrogativas (por ejemplo, tomar la vida humana a su discreción) que nos están prohibidos. Tomar la vida de una persona inocente es algo que no tenemos derecho a hacer; pero Dios no está restringido de manera similar. El hecho de que Dios no tenga deberes también ayuda a explicar cómo Dios puede ordenarle a una persona que realice una acción que sería pecaminosa si la persona emprendiera tal acción por su propia iniciativa, pero ese es su deber moral en virtud del mandato de Dios. El ejemplo más famoso es que Abraham sacrificó a su hijo Isaac, un acto que habría sido un asesinato en ausencia de cualquier orden de Dios, pero que se convirtió en el deber moral de Abraham a la luz del mandato divino que se le dio. Esto no quiere decir que Dios pueda hacer que el asesinato sea bueno, sino más bien que él puede comandar un acto que hubiera sido un asesinato si se hubiera llevado a cabo en ausencia de un mandato divino. Esto tampoco quiere decir que Dios pudo haber hecho que fuera un deber moral general que las personas se maten unas a otras. El caso de Abraham e Isaac es la excepción que confirma la regla. Emitir un mandato general de que deberíamos buscar el daño mutuo sería contrario a la naturaleza amorosa de Dios, pero en el caso extraordinario de Abraham e Isaac, Dios no estaba enamorado al probar la devoción de Abraham, y Dios tenía buenas razones para probarlo. severamente. El caso de Abraham e Isaac es la excepción que confirma la regla. Emitir un mandato general de que deberíamos buscar el daño mutuo sería contrario a la naturaleza amorosa de Dios, pero en el caso extraordinario de Abraham e Isaac, Dios no estaba enamorado al probar la devoción de Abraham, y Dios tenía buenas razones para probarlo. severamente. El caso de Abraham e Isaac es la excepción que confirma la regla. Emitir un mandato general de que deberíamos buscar el daño mutuo sería contrario a la naturaleza amorosa de Dios, pero en el caso

extraordinario de Abraham e Isaac, Dios no estaba enamorado al probar la devoción de Abraham, y Dios tenía buenas razones para probarlo. severamente.

La pregunta podría ser por qué razón debe tomarse la naturaleza de Dios para ser definitiva de bondad. Pero a menos que seamos nihilistas, tenemos que reconocer algún estándar de valor último, y Dios parece ser el punto de parada menos arbitrario. Además, la naturaleza de Dios es singularmente apropiada para servir como tal estándar. Porque por definición, Dios es un ser *digno de adoración.* Y solo un ser que es el lugar y la fuente de todo valor es digno de adoración.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

La omnisciencia es la propiedad de conocer cada proposición verdadera y no creer ninguna proposición falsa. Esta definición estándar implica que si hay proposiciones verdaderas expresadas por oraciones en tiempo futuro, entonces Dios, ya que es omnisciente, debe conocer esas proposiciones. Esta conclusión plantea el problema del fatalismo teológico: ya que Dios no puede confundirse con sus creencias, ¿no debe suceder necesariamente todo lo que sucede? Por otro lado, si los eventos suceden de manera contingente, ¿cómo puede Dios poseer conocimiento de eventos contingentes futuros? Los intentos de redefinir la omnisciencia de tal manera que Dios no conozca los futuros contingentes descansan en una falacia lógica, con el resultado de que incluso en la definición de revisión, Dios debe conocer los futuros contingentes si es omnisciente. Tales esfuerzos de revisión son innecesarios, sin embargo, ya que el argumento a favor del fatalismo también se basa en una falacia lógica. Los intentos de eliminar esta falacia por apelaciones a la necesidad temporal no han tenido éxito porque no se ha encontrado una explicación de esta modalidad peculiar en la que las proposiciones sobre las creencias de Dios con respecto a los futuros contingentes son necesarias en otro sentido que no sean inmutables o causalmente inaccesibles, que son irrelevantes para el fatalismo . Los teóricos del tiempo dinámico también han preguntado cómo Dios podría tener conocimiento de eventos contingentes futuros a la luz de la irrealidad e indeterminación del futuro. Pero si adoptamos un modelo conceptualista en oposición a un modelo perceptualista de la cognición divina, no es evidente por qué Dios no puede simplemente poseer un conocimiento innato de todas las proposiciones verdaderas, incluidas las proposiciones expresadas por futuras oraciones tensas. Una versión particularmente llamativa de un modelo conceptualista de cognición divina es ofrecida por la teoría del conocimiento medio, según la cual Dios posee el conocimiento de todos los verdaderos contrafactuales de libertad creativa lógicamente antes de su decreto para crear el mundo. La llamada objeción fundamental al conocimiento medio parece presuponer la

controvertida teoría de los creadores de la verdad, así como el maximalismo creador de la verdad, una doctrina ampliamente rechazada. En cualquier caso, se han ofrecido creíbles creadores de la verdad para contrafactuales de criatura libertad. La llamada objeción fundamental al conocimiento medio parece presuponer la controvertida teoría de los creadores de la verdad, así como el maximalismo creador de la verdad, una doctrina ampliamente rechazada. En cualquier caso, se han ofrecido creíbles creadores de la verdad para contrafactuales de criatura libertad. La llamada objeción fundamental al conocimiento medio parece presuponer la controvertida teoría de los creadores de la verdad, así como el maximalismo creador de la verdad, una doctrina ampliamente rechazada. En cualquier caso, se han ofrecido creíbles creadores de la verdad para contrafactuales de criatura libertad.

La simplicidad divina es el atributo de Dios de ser una unidad indiferenciada, de modo que no hay complejidad en su naturaleza o ser. La doctrina enfrenta objeciones poderosas. Decir que Dios no tiene propiedades distintas parece evidentemente falso; Decir que Dios es su esencia implica que Dios no puede saber o hacer algo diferente a lo que él sabe y hace, y decir que la esencia de Dios solo es su existencia parece completamente oscura. Sin embargo, la doctrina no es totalmente sin mérito. Dios no está compuesto de mente y cuerpo, y como tal, Dios es notablemente simple en el sentido de que una sustancia inmaterial no está compuesta de partes en la forma en que lo es un objeto material. Además, algunos pensadores han abogado por que el conocimiento de Dios sea interpretado como simple. Los conocedores finitos nos representamos a nosotros mismos la intuición indivisa de la verdad de Dios como conocimiento de distintas proposiciones.

La inmutabilidad es la propiedad de ser insensible al cambio. Los teólogos medievales interpretaron la inmutabilidad de Dios en el sentido de que no podía sufrir cambios intrínsecos ni extrínsecos. Pero no solo no hay buenas razones para adoptar una doctrina tan radical, sino que también hay buenas razones para rechazarla. En virtud de su relación real y causal con el mundo temporal, Dios debe sufrir mínimamente un cambio extrínseco. Además, el conocimiento de Dios de hechos tensos, implícito por su omnisciencia, requiere que desde el momento de la creación también sufra un cambio intrínseco. Dios es inmutable en el sentido bíblico de ser constante e inmutable en su carácter. Además, es inmutable en su existencia (necesidad,

aseidad, eternidad) y es omnipresente, omnisciente y omnipotente. Finalmente,

La omnipotencia es la propiedad de ser todopoderoso. Pero la propiedad ha sido muy difícil de definir. La doctrina de que Dios puede hacer cualquier cosa es incoherente e increíble. Un análisis riguroso de las condiciones para ser cuestión omnipotente en la definición de que un agente S es omnipotente en un momento *t* si y sólo si S puede en *t* actualizar cualquier estado de cosas que no se describe por counterfactuals sobre los actos libres de los demás y que las es lógicamente posible que alguien lo actualice, dado el mismo pasado duro en *t* y las mismas contrafactuales verdaderas sobre los actos libres de los demás.

La bondad de Dios tiene que ver con la perfección moral de Dios. Algunas versiones del argumento axiológico de la existencia de Dios implican que la bondad está de algún modo enraizada en Dios mismo. La afirmación de que los valores y deberes morales están enraizados en Dios es una afirmación sobre el estado metafísico de las propiedades morales, no una afirmación sobre el significado de las oraciones morales o sobre la justificación o el conocimiento de los principios morales. La moral del mandato divino entiende nuestros deberes morales como nuestras obligaciones para con un Dios justo y amoroso a la luz de sus mandatos. Dado que nuestros deberes morales se basan en los mandatos divinos, no son independientes de Dios ni, plausiblemente, están obligados por los deberes morales, ya que no emite mandatos para sí mismo. Se puede decir que Dios es bueno, no en el sentido de cumplimiento del deber, pero en el sentido de que posee todas las virtudes morales esencialmente y en el máximo grado. El hecho de que Dios no esté obligado por el deber debe alertarnos sobre el hecho de que puede tener prerrogativas que nos están prohibidas. También puede ayudar a explicar cómo Dios puede ordenarle a una persona que realice una acción que sería pecaminosa si la persona emprendiera tal acción por su propia iniciativa, pero que es su deber moral en virtud del mandato de Dios. Como un ser digno de adoración, Dios es singularmente apropiado para servir como el último estándar de valor. También puede ayudar a explicar cómo Dios puede ordenarle a una persona que realice una acción que sería pecaminosa si la persona emprendiera tal acción por su propia iniciativa, pero que es su deber

moral en virtud del mandato de Dios. Como un ser digno de adoración, Dios es singularmente apropiado para servir como el último estándar de valor. También puede ayudar a explicar cómo Dios puede ordenarle a una persona que realice una acción que sería pecaminosa si la persona emprendiera tal acción por su propia iniciativa, pero que es su deber moral en virtud del mandato de Dios. Como un ser digno de adoración, Dios es singularmente apropiado para servir como el último estándar de valor.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

accidentes
sentido analógico
contrafactuales para volver hacia atrás
certeza
comandos de un Dios justo y amante
modelo conceptualista
hipotética propuesta de
decreto
definición de la moralidad
orden divina moralidad
deber realización
extrínseca cambio
fatalismo
factible
conocimiento previo
conocimiento libre
a tierra objeción
inmutabilidad
esencia individual
cambio intrínseco
conocimiento medio
epistemología moral
bondad moral
lingüística morales
morales ontología
exigencia moral, permisos y prohibiciones
virtudes morales.
conocimiento natural

necesidad
omnipotencia
omnisciencia
modelo perceptualista
principio de bivalencia
simplicidad
estados de cosas
sustancia
temporal necesidad
creador de la
verdad maximalismo teoría del creador de la verdad
posibilidad universal
univocal

27

EL PROBLEMA DEL MAL

Las viejas preguntas de Epicuro aún no han sido respondidas.
¿Está dispuesto a prevenir el mal, pero no puede? entonces él es impotente.
¿Él puede, pero no está dispuesto? entonces él es malévolo.
¿Es capaz y dispuesto? ¿De dónde entonces es el mal?
DAVID HUME, DIÁLOGOS SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL, PARTE 10

1. INTRODUCCIÓN

Sin duda, el mayor obstáculo intelectual para creer en Dios es el llamado **problema del mal** . Es decir, parece increíble, si existe un Dios omnipotente y omnibenevolente, que permita tanto dolor y sufrimiento en el mundo.

La cantidad de miseria y dolor humanos en el mundo es, de hecho, incalculable. Por un lado, están todos los males que son el resultado de la inhumanidad del hombre hacia el hombre. Tal **mal moral** es suficientemente malo, pero quizás aún más difícil de reconciliar con la existencia de un Dios omnipotente y omnibenevolente es el sufrimiento provocado por causas naturales en el mundo, desastres como inundaciones, terremotos o tornados; diferentes tipos de enfermedades como la viruela, la poliomielitis, el cáncer o la leucemia; discapacidades congénitas como la distrofia muscular, parálisis cerebral o encefalitis; Accidentes y lesiones como ser quemado, aplastado o ahogado. A veces **el mal natural**se entrelaza con el mal humano: por ejemplo, millones de africanos del este enfrentan el hambre y el hambre, no porque haya suministros de ayuda inadecuados para satisfacer sus necesidades, sino porque los gobiernos dictatoriales usan los alimentos como un arma política para aplastar la resistencia rebelde mediante la interdicción de esos suministros. A la luz de la cantidad y la naturaleza del sufrimiento causado por causas humanas o naturales, ¿cómo puede ser que exista un Dios omnipresente y omnibenevolente?

Durante el último cuarto de siglo más o menos, se ha vertido una enorme cantidad de análisis filosóficos en el problema del mal, con el resultado de que se ha hecho un progreso filosófico genuino en la cuestión histórica. Podemos comenzar nuestra investigación haciendo una serie de distinciones para ayudar a mantener nuestro pensamiento correcto. En términos generales, debemos distinguir entre el problema intelectual del mal y el problema emocional del mal. El **problema intelectual del mal se** refiere a cómo dar una explicación racional de la coexistencia de Dios y el

mal. El **problema emocional del mal.**se refiere a cómo consolar a quienes sufren y cómo disolver el disgusto emocional que las personas tienen de un Dios que permitiría tal maldad. El problema intelectual se encuentra en la provincia del filósofo; El problema emocional se encuentra en la provincia del consejero. Es importante mantener clara esta distinción porque la solución al problema intelectual puede parecer seca, indiferente e incómoda para alguien que está sufriendo, mientras que la solución al problema emocional parece superficial y deficiente como una explicación para Alguien contemplando la pregunta de manera abstracta. Teniendo en cuenta esta distinción, pasemos primero al problema intelectual del mal.

2 EL PROBLEMA INTELECTUAL DEL MAL

Aquí de nuevo, otras distinciones serán útiles. Los pensadores contemporáneos reconocen que existen versiones significativamente diferentes del problema intelectual del mal y les han asignado varias etiquetas, como "deductivo", "inductivo", "lógico", "probabilístico", "evidencial", etc. Si bien no existe una terminología aceptada de manera uniforme en este aspecto, nos parece que será más útil distinguir dos formas en que se puede presentar el problema intelectual del mal, ya sea como un problema interno o como un problema externo. Es decir, el **problema interno del mal** se presenta en términos de premisas a las que el cristiano teísta está o debería estar comprometido como cristiano, de modo que la cosmovisión cristiana está de alguna manera en desacuerdo con sí misma. Por otro lado, el **problema externo del mal.**se presenta en términos de premisas a las cuales el teísta cristiano no está comprometido como cristiano pero que, sin embargo, tenemos buenas razones para considerarlas verdaderas. El primer enfoque trata de exponer una tensión interna dentro de la cosmovisión cristiana misma; el segundo enfoque intenta presentar evidencia contra la verdad de la cosmovisión cristiana.

2.1 EL PROBLEMA INTERNO DEL MAL

Ahora el problema interno del mal toma dos formas: la versión lógica y la versión probabilística. En la **versión lógica del problema del mal** , el objetivo del objetor es mostrar que es lógicamente imposible que Dios y el mal existan. No existe un mundo posible en el que Dios y el mal coexistan, como tampoco existe un mundo posible en el que existan una fuerza irresistible y un objeto inamovible. Los dos son lógicamente incompatibles. Si uno existe, el otro no. Sin embargo, la fe cristiana (a diferencia de ciertos tipos de hinduismo, por ejemplo) está comprometida con la realidad del mal, tal como lo está con la realidad de un Dios omnipotente y omnibenevolente. Como sabemos que el mal existe, el argumento continúa, sigue lógicamente que Dios no debe existir.

La **versión probabilística del problema del mal** admite que es posible que Dios y el mal coexistan, pero insiste en que es altamente improbable que tanto Dios como el mal en el mundo existan. Por lo tanto, el teísta cristiano está atascado con dos creencias que tienden a socavarse mutuamente. Dado que el mal en el mundo es real, es altamente improbable que Dios exista.

Examinemos cada una de estas versiones del argumento a su vez.

2.1.1 LA VERSIÓN LÓGICA

Como hemos notado, la versión lógica del problema interno del mal sostiene que las siguientes dos afirmaciones son lógicamente incompatibles:

1. Existe un Dios omnipotente, omnibenevolente.
2. El mal existe.

Esta ha sido durante siglos la forma generalmente asumida por el problema, que se remonta, como señala Hume, hasta Epicuro y, en opinión de Hume, aún no se ha resuelto en su época. De hecho, tan tarde como a mediados del siglo XX, los ateos como JL Mackie propusieron el problema de esta forma.

Es en gran parte debido al trabajo de Alvin Plantinga que la discusión de esta versión del problema del mal fue empujada significativamente hacia adelante. Plantinga distinguió entre lo que él llamó una "defensa" y una "teodicea". Al emplear estos términos, una teodicea apunta a explicar por qué Dios realmente permite los males en el mundo. En contraste, una defensa no ofrece tal explicación, sino que busca meramente demostrar que los ateos no han llevado su caso de que el mal es incompatible con la existencia de Dios. El defensor de una defensa, por lo tanto, busca meramente socavar el caso del ateo, no explicar por qué existen los males en el mundo. Una defensa exitosa habrá derrotado el argumento del ateo, mientras nos deja en la oscuridad por qué Dios permite el mal y el sufrimiento en el mundo.

Plantinga cree que el proponente de la versión lógica del problema del mal ha asumido una enorme carga de prueba que no puede soportar. Para el valor nominal, las declaraciones (1) y (2) no son lógicamente inconsistentes. No hay contradicción explícita entre ellos. Si el ateo piensa que son implícitamente contradictorios, entonces debe asumir algunas premisas ocultas que servirían para poner en evidencia la contradicción y hacerla explícita. ¿Pero cuáles son esas premisas? Parece que hay dos:

3. Si Dios es omnipotente, entonces puede crear cualquier mundo que desee.
4. Si Dios es omnibenevolente, entonces prefiere un mundo sin mal que un mundo con mal.

El ateo razona que, dado que Dios es omnipotente, podría crear un mundo que contenga criaturas libres que siempre eligen libremente hacer lo correcto. Un mundo así sería un mundo sin pecado, libre de todos los males humanos y morales. De la misma manera, al ser omnipotente, Dios también podría crear un mundo en el que nunca ocurrieron males naturales. Sería un mundo libre de maldad, dolor y sufrimiento. Note que el ateo no está diciendo que las personas serían simples títeres en un mundo así. Más bien, él está diciendo que hay un mundo posible en el que todos siempre toman libremente la decisión correcta. Tal mundo debe ser posible, porque si no lo fuera, eso implicaría que el pecado es necesario, lo que el cristiano no puede admitir. Por lo tanto, cada vez que se toma una decisión moral, es lógicamente posible que la persona involucrada decida hacer lo correcto.

Pero dado que Dios también es omnipresente, el objetor continúa, él, por supuesto, preferiría un mundo así a cualquier mundo infectado con el mal. Si Dios tuviera la opción de crear un mundo impecable y un mundo con el mal como éste, seguramente elegiría el mundo impecable. De lo contrario, él mismo sería malvado y preferiría que sus criaturas experimentaran dolor y sufrimiento cuando podría haberles dado felicidad y prosperidad. David Hume resumió muy bien la versión lógica del problema interno del mal cuando preguntó acerca de Dios: "¿Está dispuesto a prevenir el mal, pero no puede? entonces él es impotente. ¿Él puede, pero no está dispuesto? entonces él es malévolo. ¿Es capaz y dispuesto? ¿De dónde entonces es malo? "[138]

Plantinga se opone a esta versión del problema del mal con lo que él llama la **defensa** del **libre albedrío** . Argumenta que si es *posible*que las criaturas tienen libertad libertaria (incluso si en realidad no la tienen), entonces las dos suposiciones hechas por el objetor no son necesariamente ciertas, lo que deben ser si el ateo debe mostrar que no hay posibilidad de la coexistencia de Dios y el mal . En primer lugar, si el libre albedrío libertario es posible, no es necesariamente cierto que un Dios omnipotente pueda crear cualquier mundo posible que desee. Como vimos en nuestra discusión sobre la omnipotencia divina, el hecho de que Dios sea omnipotente no implica que pueda hacer imposibilidades lógicas, como hacer un cuadrado redondo o hacer que alguien elija libremente hacer algo. Porque si uno hace que una persona haga una elección específica, entonces la elección ya no es libre en el sentido libertario. Por lo tanto, si Dios otorga a las personas una libertad genuina para elegir como les gusta, entonces es imposible para él garantizar cuáles serán sus elecciones. Todo lo que puede hacer es crear las circunstancias en las que una persona puede tomar una decisión libre y luego, por así decirlo, retroceder y dejar que la persona tome esa decisión. Ahora esto implica que hay mundos que son posibles en sí mismos, pero que Dios es incapaz de crear. Al recordar nuestra discusión sobre el conocimiento divino medio, podemos decir que tales mundos no son factibles para Dios. Supongamos, entonces, que en cada mundo factible donde Dios crea criaturas libres, algunas de esas criaturas eligen libremente hacer el mal. En tal caso, son las mismas criaturas las que provocan el mal, y Dios no puede hacer nada para evitar que lo hagan, aparte de negarse a actualizar tales mundos.[139] Además,

en cuanto a los males naturales, Plantinga señala que estos podrían ser el resultado de la actividad demoníaca en el mundo. Los demonios pueden tener libertad al igual que los seres humanos, y es posible que Dios no pueda impedir el mal natural sin eliminar el libre albedrío de las criaturas demoníacas. Ahora bien, uno podría pensar que tal solución al problema del mal natural es ridícula e incluso frívola, pero eso sería confundir el problema *lógico* del mal con lo *probabilístico.*problema del mal Es cierto que atribuir todo el mal a los seres demoníacos es improbable, pero eso es estrictamente irrelevante aquí. Todo lo que hay que demostrar ahora es que tal explicación es posible y que, como consecuencia, el argumento del objetor de que Dios y el mal son lógicamente incompatibles falla. Entonces, la primera suposición hecha por el objetor, a saber, que un Dios omnipotente puede crear cualquier mundo que desee, simplemente no es necesariamente verdadera. Por lo tanto, el argumento del objetor solo por este motivo no es válido.

Pero ¿qué pasa con el segundo supuesto, que si Dios es omnibenevolente, entonces prefiere un mundo sin maldad sobre un mundo con mal? De nuevo, tal suposición no es necesariamente cierta. El hecho es que, en muchos casos, permitimos que el dolor y el sufrimiento ocurran en la vida de una persona con el fin de lograr un bien mayor o porque tenemos una razón suficiente para permitirlo. Todos los padres saben este hecho. Llega un punto en el que un padre ya no puede proteger a un niño de cada contratiempo; y hay otros momentos en que se debe infligir disciplina al niño para enseñarle a convertirse en un adulto maduro y responsable. De manera similar, Dios puede permitir el sufrimiento en nuestras vidas para construirnos o probarnos, o construir y probar a otros, o para lograr algún otro fin primordial. Así, aunque Dios es omnibenevolente, bien podría tener razones moralmente suficientes para permitir el dolor y el sufrimiento en el mundo. En consecuencia, el segundo supuesto de nuestro objetor, de que un Dios omnibenevolente prefiere un mundo sin maldad sobre un mundo con maldad, tampoco es necesariamente cierto. El argumento es doblemente inválido.

Aquellos que proponen la versión lógica del problema del mal pueden reagruparse y regresar para una segunda ola de ataque. Pueden admitir que no hay inconsistencia entre Dios y el mal en general, pero aún así argumentan que la existencia de Dios es inconsistente con la cantidad y la calidad del mal en el mundo. En otras palabras, aunque en términos abstractos no existe una

inconsistencia entre Dios y el mal, existe una inconsistencia entre Dios y la cantidad y el tipo de mal que realmente existe. Por ejemplo, incluso si la existencia de Dios es compatible con, digamos, el hecho de que a veces se asesina a personas inocentes, no es compatible con el hecho de que muchas personas sean asesinadas y de que se maten de manera tan tortuosa y espantosa. Un Dios omnibenevolente y omnipotente no permitiría que tales cosas sucedan.

Pero la suposición crucial detrás de este razonamiento es la idea de que Dios no puede tener razones moralmente suficientes para permitir la cantidad y el tipo de mal que existe. Pero tampoco está claro que esta suposición sea necesariamente cierta. Consideremos primero la cantidad de maldad en el mundo. Tan terrible como es el mundo, todavía hay en equilibrio mucho más bien en el mundo que el mal. A pesar de las dificultades de la vida, la gente generalmente está de acuerdo en que la vida vale la pena, y cuando las cosas van mal, característicamente miran hacia el futuro con la esperanza de que las cosas mejoren. Ahora es posible, dada la libertad de la criatura, que en cualquier otro mundo de criaturas libres factibles para Dios, el equilibrio entre el bien y el mal no hubiera sido mejor que en este mundo. Es decir, cualquier mundo que contenga menos maldad también podría haber contenido menos bien. Tal vez el mundo real tenga lo más bueno que Dios pueda obtener por la menor cantidad de mal. Lo mismo ocurre con los tipos de mal en el mundo. Es posible que Dios tenga razones imperiosas para permitir que ocurran las atrocidades más terribles del mundo. Podría objetarse que Dios pudo haber creado un mundo de criaturas libres en el que cometieron menos atrocidades. Pero entonces se aplica la misma respuesta que antes: es posible que si el mundo tuviera menos atrocidades, también hubiera carecido de bienes importantes y primordiales. Podría objetarse que Dios pudo haber creado un mundo de criaturas libres en el que cometieron menos atrocidades. Pero entonces se aplica la misma respuesta que antes: es posible que si el mundo tuviera menos atrocidades, también hubiera carecido de bienes importantes y primordiales. Podría objetarse que Dios pudo haber creado un mundo de criaturas libres en el que cometieron menos atrocidades. Pero entonces se aplica la misma respuesta que antes: es posible que si el mundo tuviera menos atrocidades, también hubiera carecido de bienes importantes y primordiales.

Ahora se podría decir que eso parece bastante improbable. Pero entonces

uno confundiría una vez más el problema lógico del mal con el problema probabilístico del mal. Para refutar la versión lógica del problema interno del mal, el teísta no tiene que sugerir una solución plausible o probable, todo lo que tiene que hacer es sugerir una posible. Todo lo que necesita hacer es socavar la afirmación del objetor de que ha demostrado que Dios y la cantidad de maldad en el mundo no son composibles, y que parece haberlo hecho. El punto es que, si los ateos pretenden demostrar que es lógicamente imposible que Dios y el mal en el mundo existan, tienen que demostrar que Dios no puede tener razones moralmente suficientes para permitir la cantidad y el tipo de mal que existe. Y nadie ha ofrecido ninguna prueba para esa suposición.

Plantinga sostiene que podemos ir incluso más lejos que esto. No solo el ateo no ha demostrado que Dios y el mal son inconsistentes, sino que podemos, por el contrario, probar que son consistentes. Para hacer eso, todo lo que tenemos que hacer es proporcionar alguna explicación posible del mal en el mundo que sea compatible con la existencia de Dios. Y la siguiente es tal explicación:

5. Dios no pudo haber creado un mundo que tuviera tanto bien como el mundo real pero que tuviera menos mal, tanto en términos de cantidad como de calidad; y, además, Dios tiene razones moralmente suficientes para permitir el mal que existe.

Debe entenderse que "no podría" en (5) significa que tal mundo no es factible para Dios. Sin duda, hay mundos lógicamente posibles que no tienen pecado y superan al mundo real en bondad, pero tales mundos pueden no ser factibles para Dios. Mientras esta explicación sea posible, prueba que Dios y el mal en el mundo son lógicamente compatibles.

La dificultad con este movimiento adicional surge cuando recordamos la distinción entre posibilidad epistémica y metafísica discutida en relación con el argumento ontológico. Mientras que (5) es claramente posible epistémicamente (por lo que sabemos, puede ser cierto), el ateo podría insistir en que no se ha demostrado que (5) es metafísicamente posible (que hay un mundo posible donde [5] es verdadero). El ateo podría insistir en que quizás (1) y (5) son, después de todo, lógicamente incompatibles de alguna manera que no podemos discernir. Quizás en todos los mundos posibles en los que Dios existe, los contrafactuales de la libertad creadora que son verdaderos en

ese mundo le permiten crear un mundo que tiene más bien pero menos mal que el mundo real. Ahora bien, esto nos puede parecer una hipótesis extraordinariamente audaz; en efecto, la mayoría de los ateos de hoy admiten que (5) es metafísicamente posible. No obstante, el ateo dogmático no puede ser forzado, al parecer, desde su fortaleza.

Pero esta deficiencia del argumento es de poca importancia. Debido a que es el ateo quien afirma haber discernido una contradicción dentro de las afirmaciones de verdad teístas, es el ateo quien lleva la carga de la prueba para demostrar que no hay un mundo posible en el que (1) y (2) sean verdaderos. Esa es una carga enormemente pesada, que ha demostrado ser insoportable. Después de siglos de discusión, los filósofos contemporáneos, incluidos la mayoría de los ateos y agnósticos, han llegado a reconocer este hecho. Ahora se admite ampliamente que el problema lógico del mal se ha resuelto.

2.1.2 LA VERSIÓN PROBABILISTA

Sin embargo, cuando consideramos el problema probabilístico del mal, las cosas no son tan fáciles. Porque aunque la cuenta del mal dada anteriormente es posible, todavía parece increíblemente improbable. Explicar todo mal natural como resultado de la actividad demoníaca, por ejemplo, parece ridículo. ¿Y no podría Dios reducir el mal en el mundo sin reducir el bien? El mundo está lleno de tantos males aparentemente inútiles o innecesarios que parece dudoso que Dios pueda tener algún tipo de razón moralmente suficiente para permitirlos. En consecuencia, podría argumentarse que dado el mal en el mundo, es improbable, aunque no imposible, que Dios exista.

Ahora este es un argumento mucho más poderoso que el problema puramente lógico del mal. Dado que su conclusión es más modesta ("Es improbable que Dios exista"), es mucho más fácil de probar. ¿Qué diremos de este argumento? ¿Es improbable que Dios exista? Cuatro puntos se presentan en respuesta.

1. En relación con el alcance completo de la evidencia, la existencia de Dios es probable. Si la versión lógica del problema interno del mal fuera un argumento sólido, entonces Dios no existiría, caso cerrado. Pero las probabilidades son relativas a la información de fondo de uno. Por lo tanto, con un argumento de probabilidad, tenemos que preguntar: ¿probable con respecto a qué? Para dar una ilustración, supongamos que Joe es un estudiante universitario. Supongamos, además, que el 90 por ciento de los estudiantes universitarios beben cerveza. Con respecto a esa información, es muy probable que Joe beba cerveza. Pero supongamos que descubrimos que Joe es un estudiante de la Universidad de Biola y que el 90 por ciento de los estudiantes de Biola no beben cerveza. De repente, ¡la probabilidad de que Joe sea un bebedor de cerveza ha cambiado dramáticamente! El punto es que las probabilidades son relativas a la **información de fondo que** uno considera.

Ahora aplique este principio al problema probabilístico del mal. El objetor afirma probar que la existencia de Dios es improbable. ¿Pero con respecto a qué? ¿Al mal en el mundo? Si esa es toda la información de fondo que uno considera, entonces no es sorprendente que la existencia de Dios parezca improbable en relación a eso solo. De hecho, sería un logro filosófico importante si los teístas pudieran demostrar que en relación con el mal en el mundo solo, la existencia de Dios no es improbable. Pero el teísta cristiano no necesita estar comprometido con una tarea tan ardua. Él insistirá en que consideremos, no solo el mal en el mundo, sino toda la evidencia relevante a la existencia de Dios, incluyendo el argumento cosmológico para un Creador del universo, el argumento teleológico para un Diseñador inteligente del cosmos, el argumento axiológico para un bien supremo, personalmente incorporado, el argumento ontológico para un ser máximo, así como la evidencia sobre la persona de Cristo, la historicidad de la resurrección, la existencia de milagros y, además, la experiencia existencial y religiosa. Cuando tomamos en cuenta el alcance completo de la evidencia, el teísta cristiano podría mantener, entonces la existencia de Dios se vuelve bastante probable. Por lo tanto, el teísta podría realmente admitir que el problema del mal, tomado en forma aislada, hace que la existencia de Dios sea improbable. Pero insistirá en que cuando se considera el alcance total de la evidencia, entonces las escalas están al menos uniformemente equilibradas o se inclinan a favor del teísmo. La historicidad de la resurrección, la

existencia de milagros y, además, la experiencia existencial y religiosa. Cuando tomamos en cuenta el alcance completo de la evidencia, el teísta cristiano podría mantener, entonces la existencia de Dios se vuelve bastante probable. Por lo tanto, el teísta podría realmente admitir que el problema del mal, tomado en forma aislada, hace que la existencia de Dios sea improbable. Pero insistirá en que cuando se considera el alcance total de la evidencia, entonces las escalas están al menos uniformemente equilibradas o se inclinan a favor del teísmo. La historicidad de la resurrección, la existencia de milagros y, además, la experiencia existencial y religiosa. Cuando tomamos en cuenta el alcance completo de la evidencia, el teísta cristiano podría mantener, entonces la existencia de Dios se vuelve bastante probable. Por lo tanto, el teísta podría realmente admitir que el problema del mal, tomado en forma aislada, hace que la existencia de Dios sea improbable. Pero insistirá en que cuando se considera el alcance total de la evidencia, entonces las escalas están al menos uniformemente equilibradas o se inclinan a favor del teísmo. tomada en aislamiento, hace que la existencia de Dios sea improbable. Pero insistirá en que cuando se considera el alcance total de la evidencia, entonces las escalas están al menos uniformemente equilibradas o se inclinan a favor del teísmo. tomada en aislamiento, hace que la existencia de Dios sea improbable. Pero insistirá en que cuando se considera el alcance total de la evidencia, entonces las escalas están al menos uniformemente equilibradas o se inclinan a favor del teísmo.

De hecho, el teísta podría insistir en que, en la medida en que el problema probabilístico del mal se considera un problema interno para el teísta, no hay nada de nada objetable o irracional en las declaraciones de creencia que sean improbables entre sí, siempre que se conozcan. ambos para ser verdad Por ejemplo, en relación con la información de fondo de la biología reproductiva humana, la propia existencia personal es astronómicamente improbable. Sin embargo, no hay nada de irracional en creer tanto los hechos de la biología reproductiva humana como el existente. De manera similar, si uno tiene la garantía de creer que Dios existe, entonces no hay problema ocasionado por el hecho de que esta creencia sea improbable en relación con el mal en el mundo.

2. No estamos en una buena posición para evaluar con confianza la probabilidad de que Dios no tenga razones moralmente suficientes para permitir que ocurran los males. Que la existencia de Dios sea improbable en relación con el mal en el mundo depende de cuán probable sea que Dios tenga razones moralmente suficientes para permitir el mal que ocurre. Lo que hace que la probabilidad aquí sea tan difícil de evaluar es que no estamos en una buena posición epistémica para hacer este tipo de juicios de probabilidad con ningún tipo de confianza. Como personas finitas, estamos limitados en espacio y tiempo, en inteligencia y conocimiento. Pero el Dios trascendente y soberano ve el fin de la historia desde su inicio y ordena providencialmente la historia para que sus propósitos se alcancen a través de decisiones humanas libres. Para lograr sus fines, Dios bien puede tener que soportar ciertos males en el camino.

Para tomar una ilustración de un campo de la ciencia en desarrollo, la teoría del caos, los científicos han descubierto que ciertos sistemas macroscópicos, por ejemplo, los sistemas meteorológicos o las poblaciones de insectos, son extraordinariamente sensibles a las pequeñas perturbaciones. Una mariposa que revolotea en una rama en África occidental puede poner en movimiento fuerzas que eventualmente se producirían en un huracán sobre el Océano Atlántico. Sin embargo, es imposible en principio para cualquiera que observe la mariposa que palpita en una rama predecir tal resultado.

El brutal asesinato de un hombre inocente o la muerte de una leucemia por parte de un niño podría causar un efecto dominó en la historia, de modo que la razón moralmente suficiente de Dios para permitirlo no surja hasta siglos más tarde o quizás en otro país. Nuestra discusión sobre el conocimiento medio divino (cap. 26) enfatizó que solo una mente omnisciente podría comprender las complejidades de dirigir un mundo de criaturas libres hacia las metas previsibles de una persona. Solo hay que pensar en las innumerables contingencias incalculables involucradas en llegar a un solo evento histórico, por ejemplo, la victoria de los Aliados en el Día D. Esto tiene relevancia para el problema probabilístico del mal, ya que no tenemos idea de los males naturales y morales que podrían estar involucrados para que Dios arregle las circunstancias y los agentes libres en los requisitos necesarios para algún propósito previsto, tampoco podemos discernir qué razones podría tener en mente un Dios tan providente para permitir que algún

mal entre en nuestras vidas. Ciertamente, muchos males nos parecen inútiles e innecesarios, pero simplemente no estamos en posición de juzgar.

Decir esto no es apelar al misterio, sino más bien señalar las limitaciones cognitivas inherentes que frustran los intentos de decir que es improbable que Dios tenga una razón moralmente suficiente para permitir algún mal en particular. Irónicamente, en otros contextos, los no creyentes reconocen estas limitaciones cognitivas. Una de las objeciones más dañinas a la teoría ética utilitaria, por ejemplo, es que es simplemente imposible para nosotros estimar qué acción que podríamos realizar conducirá en última instancia a la mayor cantidad de felicidad o placer en el mundo (ver cap. 21).). Debido a nuestras limitaciones cognitivas, las acciones que parecen desastrosas en el corto plazo pueden redundar en el mayor bien, mientras que algunas bendiciones a corto plazo pueden surgir en la miseria indecible. Una vez que contemplamos la providencia de Dios sobre toda la historia, de lo que se hace evidente cuán inútil es para los observadores limitados especular sobre la probabilidad de que Dios tenga razones moralmente suficientes para los males que vemos. Simplemente no estamos en una buena posición para evaluar tales probabilidades con confianza.

*3. El teísmo cristiano implica doctrinas que aumentan la probabilidad de la coexistencia de Dios y el mal.*El objetor sostiene que si Dios existe, entonces es improbable que el mundo contenga el mal que hace. Ahora, lo que el cristiano puede hacer en respuesta a tal afirmación es ofrecer varias hipótesis que tenderían a aumentar la probabilidad de maldad dada la existencia de Dios: Pr (Evil / God & Hypotheses)> Pr (Evil / God). El cristiano puede tratar de mostrar que si Dios existe y estas hipótesis son ciertas, entonces no es tan sorprendente que exista el mal. Esto, a su vez, reduce cualquier improbabilidad que pueda pensarse que el mal arroja a Dios: Pr (Dios y Hipótesis / Mal)> Pr (Dios / Mal). Ahora, por supuesto, el cristiano no puede plantear la pregunta aquí simplemente tomando como hipótesis su afirmación de que "el mal existe", lo que trivialmente haría que el mal sea más probable en Dios y en la hipótesis que solo en Dios. Más bien, apelará a ciertas doctrinas cristianas clave para demostrar que el mal no es tan improbable en el teísmo cristiano como en un teísmo descarado. Así, resulta que responder al problema probabilístico del mal es más fácil desde la perspectiva cristiana que desde la perspectiva del mero teísmo. Dado que el problema se presenta como un problema interno para el teísta cristiano, no hay nada ilícito en que

el teísta cristiano se valga de todos los recursos de su cosmovisión para responder a la objeción. Mencionaremos cuatro doctrinas cristianas a este respecto. Dado que el problema se presenta como un problema interno para el teísta cristiano, no hay nada ilícito en que el teísta cristiano se valga de todos los recursos de su cosmovisión para responder a la objeción. Mencionaremos cuatro doctrinas cristianas a este respecto. Dado que el problema se presenta como un problema interno para el teísta cristiano, no hay nada ilícito en que el teísta cristiano se valga de todos los recursos de su cosmovisión para responder a la objeción. Mencionaremos cuatro doctrinas cristianas a este respecto.

Primero, *el propósito principal de la vida no es la felicidad, sino el conocimiento de Dios.*Una razón por la que el problema del mal parece tan intratable es que las personas tienden naturalmente a suponer que si Dios existe, entonces su propósito para la vida humana es la felicidad en este mundo. El papel de Dios es proporcionar un ambiente cómodo para sus mascotas humanas. Pero desde el punto de vista cristiano, esto es falso. No somos las mascotas de Dios, y el objetivo de la vida humana no es la felicidad en sí misma, sino el conocimiento de Dios, que al final traerá la realización humana verdadera y eterna. Muchos males ocurren en la vida que pueden ser absolutamente inútiles con respecto al objetivo de producir la felicidad humana; pero pueden no ser inútiles con respecto a producir un conocimiento más profundo de Dios. El sufrimiento humano inocente proporciona una ocasión para una mayor dependencia y confianza en Dios, ya sea por parte del que sufre o de quienes lo rodean. Por supuesto, Si el propósito de Dios se logra a través de nuestro sufrimiento dependerá de nuestra respuesta. ¿Respondemos con enojo y amargura hacia Dios, o nos dirigimos a él con fe para que nos brinde fortaleza?

Debido a que la meta final de Dios para la humanidad es el conocimiento de sí mismo, que solo puede traer felicidad eterna a las criaturas, la historia no puede verse en su verdadera perspectiva, aparte de las consideraciones pertinentes al reino de Dios. El divino británico Martyn Lloyd-Jones ha escrito:

> La clave de la historia del mundo es el reino de Dios. . . . Desde el principio, . . . Dios ha estado trabajando estableciendo un nuevo reino en el mundo. Es su propio reino, y Él está llamando a las personas

> fuera del mundo hacia ese reino: y todo lo que sucede en el mundo tiene relevancia para él. . . . Otros eventos son importantes ya que tienen relación con ese evento. Los problemas de hoy deben entenderse sólo a su luz. . . .
>
> Por lo tanto, no debemos tropezar cuando vemos cosas sorprendentes sucediendo en el mundo. Más bien, preguntémonos: "¿Cuál es la relevancia de este evento para el reino de Dios?" O, si te están sucediendo cosas extrañas personalmente, no te quejes, pero di: "¿Qué me está enseñando Dios a través de esto?". . . No debemos desconcertarnos y dudar del amor o la justicia de Dios. . . . Deberíamos . . . juzga cada evento a la luz del gran, eterno y glorioso propósito de Dios.[140]

Bien puede ser que los males naturales y morales sean parte de los medios que Dios usa para atraer a las personas a su reino. Una lectura de un manual de misiones como Patrick *World, Operation World,* revela que es precisamente en los países que han sufrido graves dificultades que el cristianismo evangélico está creciendo a su mayor ritmo, mientras que las curvas de crecimiento en el Occidente indulgente son casi planas. Consideremos, por ejemplo, los siguientes informes:[141]

> **China:**
>
> Se estima que 20 millones de chinos perdieron la vida durante la Revolución Cultural de Mao. Los cristianos se mantuvieron firmes en lo que probablemente fue la persecución más dura y generalizada que la Iglesia haya experimentado. La persecución purificó e indigenizó a la Iglesia. Desde 1977 el crecimiento de la Iglesia en China no tiene paralelos en la historia. Los investigadores estiman que había entre 30 y 75 millones de cristianos en 1990. Mao Zedong, sin saberlo, se convirtió en el mejor evangelista de la historia.
>
> **El Salvador:**
>
> La guerra civil de 12 años, los terremotos y el colapso del precio del café, la principal exportación de la nación, empobrecieron a la nación. Más del 80% vive en la pobreza extrema. Una asombrosa cosecha espiritual ha sido obtenida de todos los estratos de la sociedad

en medio del odio y la amargura de la guerra. En 1960 los evangélicos eran el 2,3% de la población, pero hoy en día son alrededor del 20%.

Etiopía:

Etiopía está en estado de shock. Su población lucha con el trauma de millones de muertes a través de la represión, el hambre y la guerra. Dos grandes olas de persecución violenta refinaron y purificaron a la Iglesia, pero hubo muchos mártires. Ha habido millones que vienen a Cristo. Los protestantes eran menos del 0,8% de la población en 1960, pero para 1990 esto podría haberse convertido en el 13% de la población.

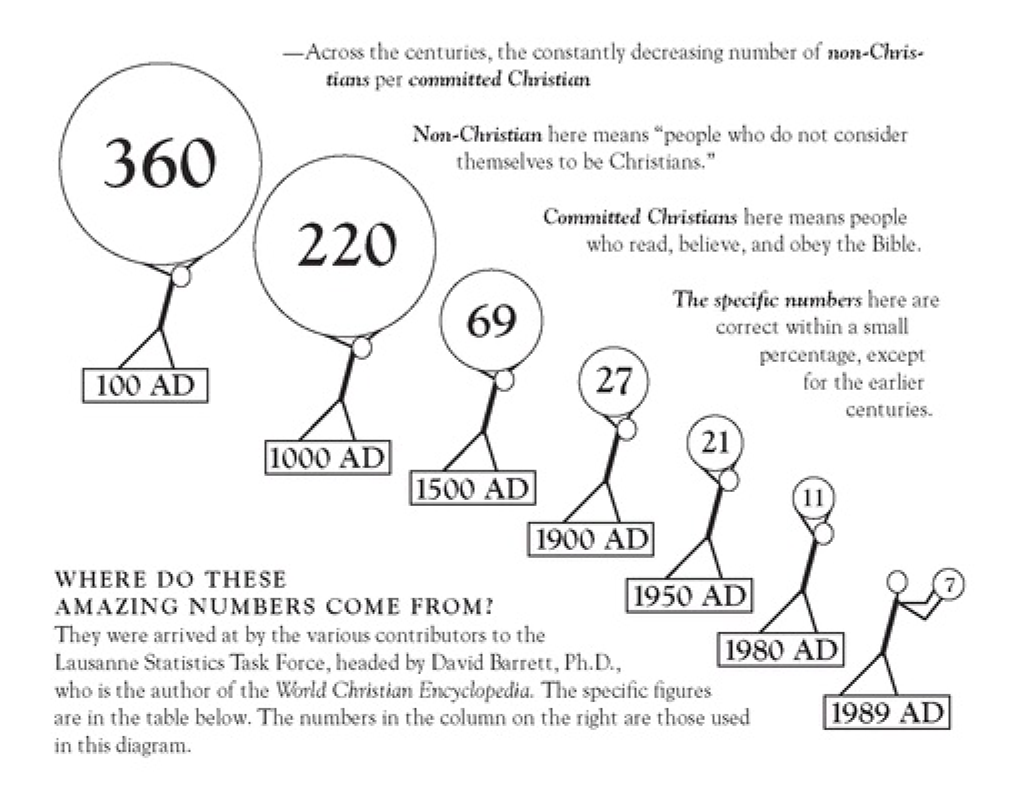
Ejemplos como estos podrían multiplicarse. La historia de la humanidad ha sido una historia de sufrimiento y guerra. Sin embargo, también ha sido una historia del avance del reino de Dios. La figura 27.1 es un gráfico publicado en 1990 por el Centro de Misión Mundial de EE. UU. Que documenta el crecimiento del cristianismo evangélico a lo largo de los siglos.

Según Johnstone, "estamos viviendo en el momento de la mayor reunión de personas en el reino de Dios que el mundo ha visto" [142.] No es en absoluto improbable que este sorprendente crecimiento en el reino de Dios se deba en parte a la Presencia de males naturales y morales en el mundo.

Segundo, la *humanidad está en un estado de rebelión contra Dios y su propósito.* En lugar de someterse y adorar a Dios, las personas se rebelan contra Dios y siguen su propio camino, por lo que se encuentran alienadas de Dios, moralmente culpables ante él, a tientas en las tinieblas espirituales y persiguen falsos dioses de su propia creación. Los terribles males humanos en el mundo son testimonio de la depravación del hombre en nuestro estado de alienación espiritual de Dios. Además, hay un reino de seres superiores al hombre también en rebelión contra Dios, criaturas demoníacas, increíblemente malvadas, en cuyo poder reside la creación y que buscan destruir la obra de Dios y frustrar sus propósitos. Los cristianos, por lo tanto, no se sorprenden del mal moral en el mundo; por el contrario, *esperamos*eso. Las Escrituras indican que Dios ha entregado a la humanidad al pecado que ha elegido libremente; no interfiere para detenerlo, pero deja que la depravación humana siga su curso (Rom 1:24, 26, 28). Esto solo sirve para aumentar la responsabilidad moral de la humanidad ante Dios, así como nuestra maldad y nuestra necesidad de perdón y limpieza moral.

Fig. 27.1 Relación de no cristianos a cristianos comprometidos en la historia. Cuadro adaptado de *Mission Frontiers* , noviembre de 1990 < www.missionfrontiers.org >. Reimpreso con permiso.

THE DIMINISHING TASK



These are the numbers in the diagram above. Despite the rapid increase of world population, Christianity is simply growing faster than any other global religion when what is measured is its most relevant type of growth—the growth of committed adherents.

Column 1 DATE	Column 2 Non-Christians	Column 3 Com. Christians	Astounding Trend
100 AD	180	0.5	360
1000 AD	220	1	220
1500 AD	344	5	69
1900 AD	1,062	40	27
1950 AD	1,650	80	21
1980 AD	3,025	275	11
1989 AD	3,438	500	7
	The above numbers are published by the Lausanne Statistics Task Force. Note: figures in these two columns are millions		(Column 2 divided by Column 3)

Tercero, *el propósito de Dios no se limita a esta vida, sino que se extiende más allá de la tumba hacia la vida eterna.* Según el teísmo cristiano, esta vida no es más que el estrecho y estrecho vestíbulo que se abre al gran salón

de la eternidad de Dios. Dios promete vida eterna a todos aquellos que depositan su confianza en Cristo como Salvador y Señor. Cuando Dios le pide a sus hijos que soporten un sufrimiento horrible en esta vida, es solo con la perspectiva de un gozo celestial y una recompensa que está más allá de toda comprensión. El apóstol Pablo sufrió una vida de increíble sufrimiento que incluía males tanto naturales como morales. Su vida como apóstol fue una vida marcada por "aflicciones, dificultades, calamidades, palizas, encarcelamientos, disturbios, trabajos, noches sin dormir, hambre" (2 Cor 6: 4-5). Sin embargo, él escribió:

> Por eso no nos desanimamos. . . . Porque esta ligera aflicción momentánea nos está preparando para un eterno peso de gloria más allá de toda comparación, porque no miramos las cosas que se ven, sino las cosas que no se ven; porque las cosas que se ven son transitorias, pero las que no se ven son eternas. (2 Cor 4: 16-18 RSV)

Pablo vivió esta vida en la perspectiva de la eternidad. Entendió que la duración de esta vida, siendo finita, es literalmente infinitesimal en comparación con la vida eterna que pasaremos con Dios. Cuanto más tiempo pasemos en la eternidad, más se contraerán los sufrimientos de esta vida hacia un momento infinitesimal. Es por eso que Pablo llamó a los sufrimientos de esta vida una "ligera aflicción momentánea": no estaba siendo insensible a la difícil situación de aquellos que sufren horriblemente en esta vida, al contrario, era uno de ellos, pero vio que esos sufrimientos simplemente fueron abrumados por el océano de eterna alegría y gloria que Dios dará a quienes confían en él. Bien puede ser que haya males en el mundo que no sirvan para nada del bien terrenal, que sean completamente gratuitos desde el punto de vista humano,

Cuarto, *el conocimiento de Dios es un bien inconmensurable.* El pasaje citado de Pablo también sirve para señalar este punto. Pablo imagina, por así decirlo, una escala, en la cual todo el sufrimiento de esta vida se coloca a un lado, mientras que al otro lado se coloca la gloria que Dios otorgará a sus hijos en el cielo. El peso de la gloria es tan grande que está más allá de la comparación con el sufrimiento. Porque conocer a Dios, el lugar de la bondad y el amor infinitos, es un bien incomparable, el cumplimiento de la existencia humana. Los sufrimientos de esta vida ni siquiera pueden compararse con ella. Así, la persona que conoce a Dios, sin importar lo que sufra, sin

importar cuán terrible sea su dolor, todavía puede decir verdaderamente: "¡Dios es bueno para mí!", Simplemente en virtud del hecho de que conoce a Dios, un bien inconmensurable.

Estas cuatro doctrinas cristianas aumentan la probabilidad de la coexistencia de Dios y los males en el mundo. Por lo tanto, sirven para disminuir cualquier improbabilidad que estos males puedan parecer sobre la existencia de Dios.

Así que parece que el problema probabilístico del mal está lejos de ser imposible de responder. Incluso si la existencia de Dios es improbable en relación con el mal solo en el mundo, eso no hace que la existencia de Dios sea improbable, ya que compensar la evidencia negativa del mal es la evidencia positiva de la existencia de Dios. Además, es extremadamente difícil establecer desde el mal en el mundo que la existencia de Dios es improbable, ya que Dios podría tener razones moralmente suficientes para permitir tal mal. No nos encontramos en una buena posición epistémica para juzgar con la certeza de que esto es improbable. Finalmente, podemos hacer más probable la coexistencia de Dios y el mal mediante la adopción de ciertas hipótesis inherentes a la cosmovisión cristiana, por ejemplo, que el propósito de la vida es el conocimiento de Dios, que la humanidad está en un estado de rebelión contra Dios y su propósito. , que el propósito de Dios se extiende más allá de la tumba a la vida eterna y que el conocimiento de Dios es un bien inconmensurable. En conjunto, estas consideraciones hacen que no sea improbable que Dios y el mal en el mundo existan.

2.2 EL PROBLEMA EXTERNO DEL MAL

Pero si el problema del mal falla como un problema interno para el teísmo cristiano, ¿presenta un problema externo insuperable? En los últimos años, el debate entre los filósofos se ha centrado en examinar esta cuestión. Las versiones del problema hasta ahora discutidas han tratado de mostrar que dos creencias sostenidas por los cristianos, a saber, que Dios existe y que el mundo contiene los males que observamos, son inconsistentes o improbables entre sí. La mayoría de los no ateos ahora han abandonado ese proyecto. En cambio, afirman que los males aparentemente inútiles e innecesarios en el mundo constituyen *evidencia* contra la existencia de Dios. Es decir, argumentan que las siguientes dos proposiciones son incompatibles entre sí.

6. Existe un Dios omnipotente, omnibenevolente.
7. El mal gratuito existe.

Lo que hace que esto sea un problema externo es que su visión del mundo no compromete al cristiano a admitir la verdad de (7). El cristiano está comprometido con la verdad de que el *mal existe,* pero no que *existe el mal gratuito.* El objetor está, por lo tanto, presentando un argumento contra el teísmo (cristiano) de la siguiente forma:

8. Si Dios existe, el mal gratuito no existe.
9. El mal gratuito existe.
10. Por lo tanto, Dios no existe.

La pregunta clave será la orden ofrecida para (9). El teísta admitirá fácilmente que gran parte del mal que observamos en el mundo *parece* ser inútil e innecesario y, por lo tanto, el **mal gratuito.**. Pero desafiará la inferencia del objetor desde la aparición del mal gratuito hasta la realidad del mal gratuito. Aquí será relevante mucho de lo que ya se ha dicho con respecto al problema interno probabilístico del mal. Por ejemplo, el objetor debe asumir que si no discernimos la razón moralmente suficiente de Dios para permitir que ocurran ciertos males, entonces es probable que no exista tal razón, es decir, que tales males sean gratuitos. Pero ya hemos visto cuán inciertos y tenues son los juicios de probabilidad de nuestra parte. Nuestra

incapacidad para discernir la razón moralmente justificativa de la ocurrencia de varios males da muy poco terreno para pensar que Dios, especialmente un Dios equipado con conocimiento medio, no podría tener razones moralmente suficientes para permitir los males que observamos en el
mundo. Además, nuestra insistencia en considerar el alcance completo de la evidencia también es relevante. Porque al preguntar si el mal que observamos realmente es gratuito, la pregunta más importante a considerar es, irónicamente, si Dios existe. Es decir, el teísta puede argumentar:

8. Si Dios existe, el mal gratuito no existe.
11. Dios existe.
12. Por lo tanto, el mal gratuito no existe.

Se ha dicho que el *modus ponens de* un hombre es el *modus tollens de* otro hombre . Por lo tanto, la conclusión que se deriva de (8), que es la misma en los argumentos tanto ateos como teóricos, dependerá de si (9) u (11) tienen la mayor garantía. Como señala Daniel Howard-Snyder, el problema del mal es, por lo tanto, un problema solo para "el teísta que encuentra todas sus premisas e inferencias convincentes y que tiene una base pésima para creer el teísmo"; pero si uno tiene razones más convincentes para el teísmo, entonces el problema del mal "no es un problema." [143]

Este mismo tipo de consideración sin duda será relevante para las diversas permutaciones asumidas por el problema externo del mal a medida que la discusión continúa entre los filósofos. Por ejemplo, Paul Draper ha argumentado que el naturalismo es más probable que el teísmo en relación con la evolución de los organismos biológicos y la distribución del dolor / placer en el mundo. Pero el argumento de Draper se basa en tres estimaciones de probabilidad que parecen dudosas a la luz de nuestra discusión. Primero, asume que el naturalismo y el teísmo son igualmente probables con respecto a nuestro conocimiento de fondo general (Pr (N) = Pr (T)), que hemos visto motivo para disputar (recuérdese los capítulos 23-24). En segundo lugar, cree que la probabilidad de distribución del dolor / placer en el mundo es mayor en el naturalismo y la evolución que en el teísmo y la evolución (Pr (P / E & N)> Pr (P / E & T)). Pero hemos visto razones para preguntarnos si estamos en una posición epistémica para hacer justificadamente este tipo de juicio de probabilidad. Finalmente, argumenta que la probabilidad de evolución en el

naturalismo es mayor que la probabilidad de evolución en el teísmo (Pr (E / N)> Pr (E / T)). Porque si el naturalismo es verdadero, la evolución es el único juego en la ciudad; pero si el teísmo es verdadero, Dios tenía más alternativas. Pero esta valoración es confusa. Lo que apoya el argumento de Draper es la evaluación de que la evolución es más probable en relación con el naturalismo. Porque si el naturalismo es verdadero, la evolución es el único juego en la ciudad; pero si el teísmo es verdadero, Dios tenía más alternativas. Pero esta valoración es confusa. Lo que apoya el argumento de Draper es la evaluación de que la evolución es más probable en relación con el naturalismo. Porque si el naturalismo es verdadero, la evolución es el único juego en la ciudad; pero si el teísmo es verdadero, Dios tenía más alternativas. Pero esta valoración es confusa. Lo que apoya el argumento de Draper es la evaluación de que la evolución es más probable en relación con el naturalismo.*y* la existencia de organismos biológicos que al teísmo y la existencia de organismos biológicos (Pr (E / N & B)> Pr (E / T & B)). Pero hemos visto en nuestra discusión del argumento teleológico (cap. 23) que la existencia de organismos biológicos (y, por lo tanto, su evolución) es prácticamente imposible en relación con el naturalismo solo y que, por lo tanto, deberíamos esperar un mundo sin vida dado al naturalismo, que No se puede decir del teísmo. Sin sus tres estimaciones de probabilidad cruciales, el argumento evidencial de Draper de los malvados fundadores.

También debe tenerse en cuenta que la premisa (8) en sí misma no es obviamente cierta. Algunos han sugerido que si bien Dios podría eliminar este o aquel mal específico sin disminuir la bondad del mundo, sin embargo, debe existir una cierta cantidad de maldad gratuita en el mundo para que no se perjudique la bondad del mundo. Por lo tanto, la probabilidad de que un cierto mal especificado sea gratuito no afectaría aversamente al teísmo. Las consideraciones pertinentes al conocimiento divino medio de los contrafactuales de libertad creadora también surgen en este punto. Es epistémicamente posible que solo en un mundo en el que existan males naturales y morales gratuitos, los contrafactuales relevantes de la libertad de la criatura sean verdaderos para permitir que Dios lleve al número óptimo de personas a la salvación y al conocimiento de sí mismo. El ateo podría decir que, en ese caso, los males no son realmente gratuitos después de todo: sirven al mayor bien de asegurar la salvación eterna de la gente. Pero si uno permite que un bien mayor de ese tipo cuente en contra de la gratuidad de algún mal,

entonces eso hace que sea aún más difícil para el ateo probar que existe un mal verdaderamente gratuito, porque ¿cómo es posible que conjeture lo que en el plan providencial de Dios para ¿La historia contribuye o no a la salvación última del mayor número de personas?

Finalmente, queda por hacer un último punto que constituye un derrotador de cualquier argumento del mal contra la existencia de Dios, a saber, que el mal moral prueba que Dios existe. En nuestra discusión del argumento axiológico de la existencia de Dios, vimos que es plausible que, aparte de Dios, no existan valores morales objetivos. Pero luego podemos emplear la propia premisa del ateo como parte de un argumento sólido para la existencia de Dios:

13. Si Dios no existiera, entonces los valores morales objetivos no existirían.
14. El mal existe.
15. Por lo tanto, existen valores morales objetivos. (de 14 por definición de *mal*)
16. Por lo tanto, Dios existe. (MT, 13, 15)

La premisa (13) fue la premisa clave del argumento axiológico, que es aceptada por muchos teístas y no teístas por igual. La premisa (14) está provista por el problema del mal mismo, ya que apela en parte a los males morales en el mundo. (15) se sigue por definición de (14), porque si uno admite que algunas cosas son verdaderamente malas, entonces ha admitido la objetividad de las verdades morales. Como los valores objetivos no pueden existir sin Dios y los valores objetivos existen (como lo muestra el mal en el mundo), se sigue que Dios existe. Por lo tanto, el mal en el mundo realmente prueba que Dios existe. Este argumento demuestra la coexistencia de Dios y el mal sin intentar dar ninguna explicación de por qué existe el mal, como Job, podemos ignorarlo totalmente, pero sin embargo muestra que la existencia del mal en el mundo no implica pregunta,

En resumen, el problema intelectual del mal, ya sea en sus versiones internas o externas, puede resolverse satisfactoriamente.

3 EL PROBLEMA EMOCIONAL DEL MAL

Pero, por supuesto, cuando uno dice "resuelto" significa "resuelto filosóficamente". Todas estas maquinaciones mentales pueden ser de poco consuelo para alguien que está sufriendo intensamente por algún mal inmerecido en la vida. Esto nos lleva al segundo aspecto del problema mencionado anteriormente: el problema emocional del mal.

Para muchas personas, el problema del mal no es realmente un problema intelectual: es un problema emocional. Están sufriendo por dentro y tal vez amargados contra un Dios que les permitiría a ellos u otros sufrir así. No importa que haya soluciones filosóficas para el problema del mal: no les importa y simplemente rechazan a un Dios que permite el sufrimiento que encontramos en el mundo. Es interesante que en los *Hermanos Karamazov de Dostoievski,* en el que el problema del mal se presenta con tanta fuerza, a esto se reduce realmente el problema. Ivan Karamazov nunca refuta la solución cristiana al problema del mal. En cambio, simplemente se niega a tener algo que ver con el Dios cristiano. "Preferiría quedarme con mi sufrimiento no vengado e indignación insatisfecha, *incluso si estoy equivocado,*"Declara. El suyo es simplemente un ateísmo del rechazo.

¿Qué se puede decir a aquellos que están trabajando bajo el problema emocional del mal? En un sentido, lo más importante puede no ser lo que uno dice en absoluto. Lo más importante puede ser estar ahí como un amigo cariñoso y un oyente comprensivo. Pero algunas personas pueden necesitar consejo, y nosotros mismos debemos enfrentar este problema cuando sufrimos. ¿El teísmo cristiano también tiene los recursos para lidiar con este problema también?

¡Ciertamente lo hace! Porque nos dice que Dios no es un Creador distante o una base impersonal de ser, sino un Padre amoroso que comparte nuestros sufrimientos y nos duele. Alvin Plantinga ha escrito,

> A medida que el cristiano ve las cosas, Dios no permanece ocioso, observando fríamente el sufrimiento de sus criaturas. Entra y comparte nuestro sufrimiento. Soporta la angustia de ver a su hijo, la

> segunda persona de la Trinidad, consignado a la cruel y vergonzosa muerte de la cruz. Algunos teólogos afirman que Dios no puede sufrir. Creo que están equivocados. La capacidad de Dios para sufrir, creo, es proporcional a su grandeza; supera nuestra capacidad de sufrimiento en la misma medida en que su capacidad de conocimiento supera la nuestra. Cristo estaba preparado para soportar las agonías del infierno mismo; y Dios, el Señor del universo, estaba preparado para soportar el sufrimiento resultante de la humillación y muerte de su hijo. Él estaba dispuesto a aceptar este sufrimiento para vencer el pecado, la muerte y los males que afligen a nuestro mundo. Y para conferirnos una vida más gloriosa que podamos imaginar. Entonces no sabemos por qué Dios permite el mal; Sin embargo, sí sabemos que estaba dispuesto a sufrir en nuestro nombre, a aceptar el sufrimiento del cual no podemos formarnos una concepción.[144]

Cristo soportó un sufrimiento más allá de toda comprensión: soportó el castigo por los pecados de todo el mundo. Ninguno de nosotros puede comprender ese sufrimiento. Aunque era inocente, sufrió voluntariamente un sufrimiento incomprensible para nosotros. ¿Por qué? Porque nos ama tanto. ¿Cómo podemos rechazar a aquel que renunció a todo por nosotros?

Cuando comprendemos su sacrificio y su amor por nosotros, esto pone el problema del mal en una perspectiva completamente diferente. Por ahora vemos claramente que el verdadero problema del mal es el problema de *nuestro* mal. Llenos de pecado y moralmente culpables ante Dios, la pregunta que enfrentamos no es cómo Dios puede justificarse ante nosotros, sino cómo podemos ser justificados ante él.

Cuando Dios nos pide que experimentemos un sufrimiento que parece inmerecido, inútil e innecesario, la meditación en la cruz de Cristo puede ayudarnos a darnos la fuerza moral y el valor necesarios para llevar la cruz que se nos pide que llevemos. Entonces, paradójicamente, aunque el problema del mal es la mayor objeción a la existencia de Dios, al final del día, Dios es la única solución al problema del mal. Si Dios no existe, entonces estamos encerrados sin esperanza en un mundo lleno de sufrimientos gratuitos y no redimidos. Dios es la respuesta final al problema

del mal, porque nos redime del mal y nos lleva al gozo eterno de un bien inconmensurable, la comunión consigo mismo.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

Para lidiar con el problema del mal, es útil distinguir entre el problema intelectual del mal y el problema emocional del mal. El problema intelectual del mal puede considerarse como un problema interno o externo para el teísmo. Como problema interno, se presenta en dos versiones: la versión lógica y la versión probabilística. La versión lógica del problema del mal afirma que la coexistencia de Dios y el mal (o la cantidad y los tipos de mal observados) es lógicamente imposible. Hoy en día, esta versión del problema se ha abandonado casi universalmente porque la carga de la prueba de demostrar que no existe ninguna posibilidad de la coexistencia de Dios y (el mal observado) es demasiado pesada para que la pueda soportar el ateo. La versión probabilística del problema del mal implica una carga de prueba que es menos pesada, ya que afirma que la existencia de Dios es simplemente improbable en relación con el mal en el mundo. Pero al menos tres consideraciones muestran que los ateos no han podido soportar ni siquiera esta carga de la prueba: (1) la existencia de Dios todavía es probable en relación con el alcance completo de la evidencia; (2) no estamos en una buena posición para evaluar con confianza la probabilidad de que Dios no tenga razones moralmente suficientes para permitir que ocurran los males; (3) El teísmo cristiano conlleva doctrinas que aumentan la probabilidad de la coexistencia de Dios y el mal. Más recientemente, los ateos han argumentado que el mal presenta, no un problema interno, sino un problema externo para el teísmo. La presencia del mal gratuito en el mundo es supuestamente incompatible con la existencia de Dios. Pero el movimiento clave en el razonamiento del ateo será la demostración de que el mal que parece ser gratuito en realidad es gratuito. Las mismas consideraciones planteadas al considerar la versión probabilística del problema interno del mal vuelven a atormentar al ateo, ya que es extraordinariamente difícil demostrar que el mal en el mundo es gratuito. Además, algunos teístas sostienen que el teísmo no es incompatible con el mal gratuito en primer lugar, que Dios, para lograr sus

fines, debe tener que permitir males que en sí mismos son gratuitos. Finalmente, el teísmo cristiano en su doctrina del sufrimiento vicario de Cristo y la muerte tiene los recursos para enfrentar el problema emocional ocasionado por el mal. Las mismas consideraciones planteadas al considerar la versión probabilística del problema interno del mal vuelven a atormentar al ateo, ya que es extraordinariamente difícil demostrar que el mal en el mundo es gratuito. Además, algunos teístas sostienen que el teísmo no es incompatible con el mal gratuito en primer lugar, que Dios, para lograr sus fines, debe tener que permitir males que en sí mismos son gratuitos. Finalmente, el teísmo cristiano en su doctrina del sufrimiento vicario de Cristo y la muerte tiene los recursos para enfrentar el problema emocional ocasionado por el mal. Las mismas consideraciones planteadas al considerar la versión probabilística del problema interno del mal vuelven a atormentar al ateo, ya que es extraordinariamente difícil demostrar que el mal en el mundo es gratuito. Además, algunos teístas sostienen que el teísmo no es incompatible con el mal gratuito en primer lugar, que Dios, para lograr sus fines, debe tener que permitir males que en sí mismos son gratuitos. Finalmente, el teísmo cristiano en su doctrina del sufrimiento vicario de Cristo y la muerte tiene los recursos para enfrentar el problema emocional ocasionado por el mal. Puede tener que permitir males que en sí mismos son gratuitos. Finalmente, el teísmo cristiano en su doctrina del sufrimiento vicario de Cristo y la muerte tiene los recursos para enfrentar el problema emocional ocasionado por el mal. Puede tener que permitir males que en sí mismos son gratuitos. Finalmente, el teísmo cristiano en su doctrina del sufrimiento vicario de Cristo y la muerte tiene los recursos para enfrentar el problema emocional ocasionado por el mal.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

información de fondo
problema emocional del mal
problema externo del mal
libre albedrío defensa problema del
mal
intelectual gratuito problema del mal
problema interno del mal
versión lógica del problema del mal
moral mal
natural mal natural
versión probabilística del problema del mal
problema del mal

28

CREACIÓN, PROVIDENCIA Y MILAGRO.

La hoja que cuelga del árbol no cae, ni ninguno de los dos gorriones que se venden para una cosa cae al suelo, ni sucede nada más sin la providencia de Dios y lo intentará como un particular o lo permitirá como un particular.

LUIS MOLINA, CONCORDIA 4.53.3.17

1 *CREATIO EX NIHILO*

“En el principio Dios creó los cielos y la tierra” (Gen 1: 1 RSV). Con majestuosa simplicidad, el autor del primer capítulo de Génesis diferenció así su punto de vista, no solo del de los mitos de la antigua creación de los vecinos de Israel, sino también del panteísmo, tal como se encuentra en las religiones orientales como el hinduismo y el taoísmo, desde el panentismo ya sea de la vendimia neoplatónica clásica o de la teología del proceso del siglo XX, y del politeísmo, que van desde el antiguo paganismo hasta el mormonismo contemporáneo. Para el autor de Génesis 1, no se asume ningún material preexistente, no hay dioses en guerra o dragones primordiales presentes, solo Dios, a quien se dice que "crea" (*bara,* una palabra utilizada solo con Dios como su sujeto y que no presuponer un sustrato material) "los cielos y la tierra" (*eth hassamayim weeth ha'arets,* una expresión hebrea para la totalidad del mundo o, más simplemente, el universo). Además, este acto de creación tuvo lugar "en el principio" (*bereshith,* usado aquí como en Is 46:10 para indicar un comienzo absoluto). De este modo, el autor implica ***creatio ex nihilo*** (creación de la nada) en el sentido temporal de que Dios creó el universo sin una **causa material** en algún momento del pasado finito.

Los autores bíblicos posteriores entendieron así el relato de la creación en Génesis (p. Ej., Is 44:24; cf. Is 45:12, 18). La doctrina de la *creación ex nihilo* también está implícita en varios lugares de la literatura judía extrabíblica temprana. Y los padres de la iglesia, mientras estaban fuertemente influenciados por el pensamiento griego, se dedicaron a la doctrina de la creación, insistiendo firmemente, con pocas excepciones, en la creación temporal del universo *ex nihilo* en oposición a la eternidad de la materia. En la forma del argumento cosmológico *kalam* , una tradición de argumentación robusta contra la eternidad pasada del mundo y en favor de la *creatividad ex nihilo.*Continuó durante siglos en el pensamiento islámico, judío y cristiano. En 1215, la iglesia católica promulgó la *creación* temporal *ex nihilo* como doctrina oficial de la iglesia en el Cuarto

Concilio de Letrán, declarando a Dios como "Creador de todas las cosas, visible e invisible,. . . quien, por su poder todopoderoso, desde el principio de los tiempos ha creado ambas órdenes de la misma manera ”. Esta notable declaración no solo afirma que Dios creó todo sin ninguna causa material, sino que incluso ese tiempo tuvo un comienzo. La doctrina de la creación está, por lo tanto, inherentemente vinculada a consideraciones temporales y implica que Dios creó el universo en algún momento en el pasado sin ningún antecedente o causa material contemporánea.

Al mismo tiempo, las Escrituras cristianas también sugieren que Dios está comprometido en una especie de creación continua, que sostiene el universo en existencia. Cristo "refleja la gloria de Dios y lleva el sello mismo de su naturaleza, sosteniendo el universo por su palabra de poder" (Hebreos 1: 3 RSV). Aunque relativamente poco atestiguado en las Escrituras en comparación con las abundantes referencias al acto original de creación de Dios, esta idea de **creación continua**Llegó a constituir un aspecto importante de la doctrina de la creación también. Para Tomás de Aquino, por ejemplo, este aspecto se convierte en la doctrina central de la creación, y la cuestión de si la recepción de ser de Dios por parte del mundo tuvo un comienzo temporal o no solo tiene una importancia secundaria. Para Aquino, la creación es el otorgamiento inmediato del ser y como tal pertenece solo a Dios, el principio universal del ser; por lo tanto, la creación es *ex nihilo ya*que Dios hace que una criatura exista es inmediata. Incluso si esa criatura ha existido desde la eternidad, todavía se crea *ex nihilo* en este sentido metafísico.

De este modo, en la teología cristiana se concibe a Dios para que sea la causa del mundo, tanto en su acto inicial de traer el universo al ser como en su conservación permanente del mundo en el ser. Estas dos acciones se han clasificado tradicionalmente como especies de *creatio ex nihilo, a* saber, ***creatio originans*** (creación original) y ***creatio continuans*** (creación continua). Si bien esta es una rúbrica útil, desafortunadamente, rápidamente se vuelve problemática si se la presiona con precisión técnica. Porque si decimos que una cosa se crea a la vez t solo si t es el primer momento de su existencia, entonces la doctrina de *creatio continua*implica que en cada instante Dios crea un individuo completamente nuevo, numéricamente distinto de su predecesor cronológico. De este modo, estamos aterrizados en una extraña doctrina llamada **ocasionalismo** , según la cual no existen

individuos persistentes, por lo que la agencia personal y la identidad a lo largo del tiempo quedan excluidas.

Uno podría eludir este problema reinterpretando la creación de tal manera que no implique que el primer principio de una cosa exista en el momento de su creación. Pero algo importante sobre el concepto de creación parecería estar perdido. Por lo tanto, es preferible tomar la "creación continua" como una manera de hablar y distinguir la **creación** de la **conservación** . Como observó John Duns Escoto,

> Hablando adecuadamente. . . solo es cierto que una criatura se crea en el primer momento (de su existencia) y solo después de ese momento se conserva, ya que solo entonces tiene su orden para sí mismo como algo que fue, por así decirlo, allí. antes de. Debido a estas diferentes relaciones conceptuales implicadas por las palabras "crear" y "conservar", se deduce que una no se aplica a una cosa cuando la otra lo hace.[145]

Se ha objetado que tratar de diferenciar la creación y la conservación de esta manera presupone erróneamente que el poder requerido para crear algo *ex nihilo* es diferente del poder necesario para evitar que vuelva a caer en el no ser una vez que se haya creado. Dado que el poder y la acción de Dios en la creación y la conservación son los mismos, no hay una diferencia intrínseca entre los dos. Pero no necesitamos encontrar la diferencia intrínseca entre creación y conservación en el poder o la acción de Dios. Más bien, podemos encontrarlo en el objeto de esa acción. Intuitivamente, la creación implica que Dios traiga algo a la existencia. Por lo tanto, si Dios crea una entidad *e* (ya sea una cosa o un evento) en un momento *t* (ya sea un intervalo instantáneo o finito), entonces *e* **viene a ser** en *t.* Podemos analizar esta última noción de la siguiente manera:

> E_1 : *e* nace en *t* si y solo si (a) *e* existe en *t,* (b) *t* es la primera vez que *e* existe, y (c) *e* existente en *t* es un hecho tenso.

En consecuencia,

> E_2 : Dios crea *e* at *t* si y solo si Dios lo hace posible *e e* nace en *t.*

La creación de Dios *e* implica *e* ‘s venida a la existencia, que es un principio absoluto de la existencia, no una transición de *correo* del no ser al ser. En la creación no hay ninguna entidad sobre la cual el agente actúe para producir su efecto. De ello se deduce que la creación no es un tipo de **cambio.**, ya que no hay sujeto perdurable que persista de un estado a otro. Es precisamente por esta razón que la conservación no puede considerarse correctamente como esencialmente la creación. Porque la conservación presupone un tema que está hecho para persistir de un estado a otro. En la creación, Dios no actúa sobre un sujeto, sino que constituye el sujeto por su acción. En contraste, en la conservación, Dios actúa sobre un sujeto existente para perpetuar su existencia. Este es el significado de la observación de Scotus de que solo en la conservación una criatura "tiene este orden en sí misma como algo que fue, por así decirlo, antes". En la conservación existe una entidad sobre la cual el agente actúa para producir su efecto.

Para analizar la conservación de la de Dios *e* como recreación de Dios *e* de nuevo en cada instante o momento de *correo* existencia 's es correr el riesgo de caer en la ocasionalismo radical de ciertos teólogos islámicos medievales, que negó que los átomos de los cuales las cosas Se hacen perdurar de un instante a otro. Más bien, se dijo que los átomos fueron creados en nuevos estados de ser por Dios en cada instante sucesivo. Los teólogos islámicos, por lo tanto, negaron la realidad de **la causa secundaria** , dejando a Dios como la única causa del cambio.

La diferencia fundamental entre la creación y la conservación, como hemos visto, reside en el hecho de que en la conservación, en oposición a la creación, se presupone un objeto sobre el cual actúa Dios. Intuitivamente, la conservación implica la preservación de Dios de ese objeto en el tiempo. Por lo tanto, la conservación debe entenderse en términos de que Dios preserva alguna entidad *e* de un momento de su existencia a otro. Una visión crucial de la conservación es que, a diferencia de la creación, implica una transición y, por lo tanto, no puede ocurrir en un instante. Por lo tanto, podemos proporcionar el siguiente análisis de la conservación divina:

> E_3 : Dios conserva *e* si y sólo si Dios actúa sobre *correo* para provocar *e* ‘s existentes desde *t* hasta que algún $t^* > t$ través de cada subintervalo del intervalo $t \rightarrow t^*$.

En este sentido, cuando se dice que Dios creando y conservando el mundo es indistinguible con respecto al acto en sí, esa afirmación es engañosa. Porque la creación y la conservación no pueden analizarse adecuadamente con respecto al acto solo, sino que implican relaciones con el objeto del acto. El acto en sí (la causa de la existencia) puede ser el mismo en ambos casos, pero en un caso puede ser instantáneo y no presupone ningún objeto anterior, mientras que en el otro caso ocurre en un intervalo y sí involucra un objeto anterior.

La doctrina de la creación también implica una importante característica metafísica que se subestima: compromete a uno con una teoría tensa o dinámica o A del tiempo. Porque si uno adopta una teoría del tiempo sin tensión o B, entonces las cosas no vienen literalmente a la existencia. Las cosas son objetos de cuatro dimensiones que subsisten sin tensión y comienzan a existir solo en el sentido de que su extensión a lo largo de su dimensión temporal es finita en la dirección *anterior a la* dirección. Toda la multiplicidad de cuatro dimensiones, espacio-tiempo, existe coeternamente con Dios. Por lo tanto, el universo no surge en una teoría B del tiempo, independientemente de si tiene un pasado finito o infinito en relación con cualquier momento. Por lo tanto, la cláusula (iii) en E_2 Representa una característica necesaria de la creación. En ausencia de la cláusula (iii), la creación de Dios del universo *ex nihilo* podría interpretarse a lo largo de líneas sin tensión para postular simplemente la finitud del tiempo cósmico en la dirección *anterior a* la *anterior* .

¿Qué pasa con la conservación? A primera vista, esta noción parecería ser mucho más susceptible a una interpretación sin tensiones. Dios puede ser concebido para actuar sin tensión en *e* para sostenerlo desde t_1 hasta t_2 . Pero un momento de reflexión revela que esta interpretación es problemática. ¿Qué pasa si *e* existe sólo en *t?* O ¿qué pasa si *e* es el bloque entero, espacio-tiempo cuatridimensional? En ningún caso se puede decir que Dios conserve *e,* según nuestro análisis, dado que *e*No persiste de un tiempo a otro. Sin embargo, en una visión del tiempo sin tensiones, Dios es la fuente de ser para tales entidades y, por lo tanto, en cierto sentido las sostiene. De manera similar, si permitimos entidades eternas en nuestra ontología, como los objetos abstractos, entonces Dios también debe ser la fuente de su ser. En su caso, correctamente no hay conservación,

no se conserva la existencia de un momento a otro. La existencia de tales entidades parecería necesitar una tercera categoría de creación no contemplada por los teólogos clásicos, una especie de creación estática. La creación estática es la relación apropiada con una teoría del tiempo sin tensión. Usamos el **sustento** como el término técnico para tal acción divina y lo explicamos de la siguiente manera:

> E_4: Dios sostiene *correo* si y sólo si, ya sea *electrónico* existe tenselessly en *t* o *correo* existe eternamente, y Dios lo trae en eso *e* existe.

La idea misma de la necesidad de conservación en el ser implica también una teoría A del tiempo, según la cual el devenir temporal es real y los momentos del tiempo transcurren. La conservación de una entidad es necesaria si esa entidad debe soportar de un momento a otro y no caer en el no ser. En una teoría B del tiempo, no se produce tal lapso, por lo que la conservación es innecesaria, de hecho, excluida. Más bien, Dios está comprometido en sostener el universo de cuatro dimensiones como un todo y cada entidad en él, ya sea que esa entidad tenga una extensión temporal o exista simplemente en un instante. Por lo tanto, incluso la conservación se ve comprometida si se dan definiciones de la misma que sean compatibles con una teoría B del tiempo.

Dado que una sólida doctrina de *creatio ex nihilo* nos compromete con una teoría del tiempo, nos encontramos cara a cara con lo que se ha denominado "una de las más descuidadas, pero también una de las preguntas más importantes en el diálogo entre teología y ciencia ", es decir, la relación entre el concepto de eternidad y el de la estructura espaciotemporal del universo.[146] Ya hemos discutido este problema brevemente en nuestro manejo del atributo divino de la eternidad (cap. 25). Aquí podemos entrar en más detalle.

Desde el surgimiento de la teología moderna con Schleiermacher, se ha permitido que la doctrina de *creatio originans* se atrofie, mientras que la doctrina de *creatio continuans* ha asumido la supremacía. Sin lugar a dudas, esto se debió en gran parte al temor de los teólogos a un conflicto con la ciencia, que la *creatividad continua* les permitió evitar al ignorar las realidades del mundo físico, espacial y temporal. Pero el descubrimiento a

principios del siglo XX de la expansión del universo, junto con los teoremas de la singularidad de Hawking-Penrose de 1968, demostró la inevitabilidad en condiciones muy generales de una singularidad cósmica pasada como un límite inicial del espacio-tiempo, forzada La doctrina de *creatio originans.*de nuevo en el centro de atención. Como los físicos Barrow y Tipler observan, "en esta singularidad, el espacio y el tiempo llegaron a existir; literalmente, nada existía antes de la singularidad, por lo tanto, si el Universo se originara en tal singularidad, realmente tendríamos una creación *ex nihilo.* "[147]

Por supuesto, se han hecho varios intentos, a veces heroicos, para evitar el comienzo del universo propuesto en el modelo estándar del Big Bang y para recuperar un pasado infinito. Pero ninguna de estas alternativas se ha considerado más plausible que el modelo estándar. El antiguo modelo de estado estacionario, el modelo oscilante y los modelos de fluctuación de vacío son ahora generalmente reconocidos entre los cosmólogos por haber fallado como intentos plausibles de evitar el comienzo del universo.[148] La mayoría de los cosmólogos creen que una teoría final del origen del universo debe esperar a la teoría cuántica de la gravedad aún por descubrir. Tales modelos de gravedad cuántica pueden o no implicar una singularidad inicial, aunque la atención ha tendido a centrarse en aquellos que no lo hacen. Pero incluso aquellos que eliminan la singularidad inicial, como el modelo de Hartle-Hawking, todavía implican un pasado meramente finito y, en cualquier interpretación físicamente realista de tales modelos, implican un comienzo del universo. Dichas teorías, si tienen éxito, nos permiten modelar el origen del universo sin una singularidad cosmológica inicial y, al situar un tiempo pasado finito en una superficie geométrica cerrada del espacio-tiempo en lugar de un tiempo infinito en una superficie abierta, realmente apoyan *Creatio*temporal *ex nihilo.*

Pero si la estructura espaciotemporal del universo exhibe un origen *ex nihilo,*entonces la dificultad se refiere a cómo relacionar esa estructura con la eternidad divina. Dado que dada la realidad del tiempo y la relación causal de Dios con el mundo, es difícil pensar que Dios pueda permanecer al margen de la temporalidad del mundo. Imagina que Dios existe sin cambios solo sin creación, con una determinación eterna y sin cambios para crear un mundo temporal. Dado que Dios es omnipotente, su voluntad se hace y un mundo

temporal comienza a existir. (Podemos dejar de lado la cuestión de si este comienzo de una creación temporal requeriría algún acto adicional de intencionalidad o ejercicio de poder que no sea la determinación eterna de Dios). Ahora, en ese caso, Dios existió temporalmente antes de la creación o no lo hizo. Si él existió solo temporalmente antes de la creación, entonces Dios no es atemporal, sino temporal, y la pregunta está resuelta. Supongamos, entonces, que Dios no existía temporalmente antes de la creación. En ese caso él existe eternamente sin creación. Pero una vez que el tiempo comienza en el momento de la creación, Dios se vuelve temporal en virtud de su relación real y causal con el tiempo y el mundo, o bien existe con la creación sin tiempo, como lo hace sin él. Pero esta segunda alternativa parece bastante imposible. En el primer momento del tiempo, Dios se encuentra en una nueva relación en la que él no se encontraba antes (ya que no había *antes*). No necesitamos caracterizar esto como un cambio intrínseco en Dios; pero hay una relación real, causal, que en ese momento es nueva para Dios y que él no tiene en el estado de existir sin creación. En el momento de la creación, Dios entra en la relación de *causar el universo* o, al menos, la de *coexistir con el universo.*Relaciones que antes no tenía. Dado que es libre de abstenerse de la creación, Dios nunca podría haber estado en esas relaciones, pero en virtud de su decisión de crear un universo temporal, Dios entra en relación con el mundo temporal en el momento en que el mundo temporal nace. A medida que Dios sostiene sucesivamente cada momento o evento subsiguiente en el ser, experimenta el flujo del tiempo y adquiere un pasado creciente a medida que transcurre cada momento. Por lo tanto, incluso si Dios permanece intrínsecamente inmutable en la creación del mundo, aún así sufre un cambio extrínseco o relacional que, si no es ya temporal antes del momento de la creación, lo lleva al tiempo en ese preciso momento en virtud de Su relación real con el universo temporal, cambiante. Así que incluso si Dios es eterno sin creación,

La respuesta clásica al argumento anterior es negar que Dios está realmente relacionado con el mundo. Aquino tácitamente está de acuerdo en que si Dios estuviera realmente relacionado con el mundo temporal, entonces él sería temporal. Porque al llegar a ser de criaturas, ciertas relaciones se acumulan de nuevo en Dios y, por lo tanto, si estas relaciones son reales para Dios, debe ser temporal a la luz de su cambio relacional en proceso. Así que Tomás niega que Dios tenga alguna **relación real** con el mundo. Según

Aquino, mientras que el mundo temporal tiene la verdadera relación de *ser creado por Dios,* Dios no tiene una relación real de *crear el mundo temporal.*Puesto que Dios es inmutable, las nuevas relaciones que se predican de él en el momento de la creación están en nuestras mentes; en realidad, el mundo temporal mismo se crea con una relación inherente a la *dependencia de Dios.* Por lo tanto, la eternidad de Dios no se ve comprometida por su creación de un mundo temporal.

Esta doctrina inusual de la creación se vuelve aún más extraña cuando reflexionamos sobre el hecho de que, en opinión de Tomás, Dios, al crear el mundo, no realiza algún acto extrínseco a su naturaleza; Dios simplemente *es,* y las criaturas simplemente comienzan a existir en relación con Dios de *haber sido creado por Dios.* De acuerdo con esta doctrina, entonces, Dios al crear libremente el universo no hace nada diferente a lo que él hubiera hecho, si se hubiera abstenido de crear. La única diferencia se encuentra en el universo mismo: en lugar de que Dios exista solo sin el universo, tenemos un universo que surge en el primer momento del tiempo y posee la propiedad *creada por Dios,* aunque Dios, por su parte, no tiene una verdadera relación recíproca con el universo creado por él.

No hace falta decir que la solución de Thomas, a pesar de su audacia e ingenio, es extraordinariamente inverosímil. "Crear" describe claramente una relación que se basa en las propiedades intrínsecas de algo con respecto a su actividad causal, y por lo tanto, la *creación del mundo* debe considerarse como una propiedad real adquirida por Dios en el momento de la creación. Parece ininteligible, si no contradictorio, decir que uno puede tener efectos reales sin causas reales. Sin embargo, esto es precisamente lo que afirma Aquino con respecto a Dios y al mundo.

Además, por extraño que parezca, es la implicación de la posición de Aquino de que Dios es perfectamente similar en todos los mundos posibles, lo mismo incluso en los mundos en los que se abstiene de la creación como en los mundos en los que crea. Porque en ninguno de estos mundos Dios tiene ninguna relación con otra cosa que no sea él mismo. En todos estos mundos, Dios nunca actúa de manera diferente, nunca conoce de manera diferente, nunca quiere de manera diferente. Él es solo el simple y no relacionado acto de ser. Incluso en los mundos en los que él no crea, su acto de ser, mediante el cual se produce la creación, no es diferente en estos mundos por lo demás vacíos que en los mundos repletos de seres

contingentes de cada orden. La doctrina de Tomás, por lo tanto, hace que sea ininteligible por qué existe el universo en lugar de nada. La razón, obviamente, no puede mentir en Dios, ya sea en su naturaleza o en su actividad (que de todos modos solo son conceptualmente distintas), ya que son perfectamente similares en todos los mundos posibles. La razón no puede estar en las mismas criaturas, ya que tienen una relación real con Dios de Dios. *siendo libremente querido por Dios.* Por su existencia con esa relación no puede ser explicativo antes de su existencia con esa relación. Por lo tanto, la solución de Tomás, basada en la negación de la relación real de Dios con el mundo, no puede lograr sellar herméticamente a Dios en la atemporalidad.

Lo anterior podría llevar a uno a concluir que Dios existió temporalmente antes de su creación del universo en una especie de tiempo metafísico. Pero como hemos visto en el capítulo veintitrés, la noción de una infinidad real de eventos pasados o intervalos de tiempo parece sorprendentemente contradictoria. Más aún, en tal visión del tiempo, deberíamos responder a la difícil pregunta que Leibniz presentó contra Samuel Clarke: ¿por qué Dios demoró por un tiempo infinito la creación del mundo? En vista de estas perplejidades, parece más plausible adoptar la visión de que el tiempo comienza en el primer evento, que, por razones de simplicidad, podemos considerar el big bang (sobre la plausibilidad de un tiempo métricamente amorfo antes de la creación, ver capítulo 25 sobre la eternidad divina). Dios haciendo realidad la singularidad cosmológica inicial es simultáneo (o coincidente) con la singularidad de la existencia, y por lo tanto, Dios es temporal desde el momento de la creación en adelante. Aunque podríamos pensar que Dios existe, digamos, una hora antes de la creación, tal imagen es puramente el producto de nuestra imaginación.

¿Por qué, entonces, creó Dios el mundo? Se ha dicho que si Dios se caracteriza esencialmente por el amor entregado, la creación se hace necesaria. Pero la doctrina cristiana de la Trinidad sugiere otra posibilidad. En la medida en que existe sin creación, Dios no es, en la concepción cristiana, una mónada solitaria, sino en la tri-unidad de su propio ser, Dios disfruta de las relaciones de amor plenas e inmutables entre las personas de la Trinidad. La creación es, por lo tanto, innecesaria para Dios y es un don puro, otorgado por el bien de las criaturas, para que podamos

experimentar el gozo y la realización de conocer a Dios. Nos invita, por así decirlo, a la relación de amor intratrinitaria como sus hijos adoptivos. Así, la creación, así como la salvación, es *sola gratia.*

2 PROVIDENCIA

La cosmovisión bíblica implica una concepción muy fuerte de la soberanía divina sobre el mundo y los asuntos humanos, incluso cuando presupone la libertad y responsabilidad humanas. Aunque son demasiado numerosos para enumerarlos aquí, los pasajes bíblicos que afirman la **soberanía** de Dios han sido agrupados por DA Carson bajo cuatro cabezas principales: (1) Dios es el Creador, Gobernante y Poseedor de todas las cosas; (2) Dios es la causa personal última de todo lo que sucede; (3) Dios elige a su pueblo; y (4) Dios es la fuente no reconocida de buena fortuna o éxito.[149] Nadie que tome estos pasajes en serio puede abrazar las opiniones actualistas revisionistas o "abiertas", que niegan la soberanía completa de Dios sobre los eventos contingentes de la historia. Por otro lado, la convicción de que los seres humanos son agentes morales libres también impregna la forma de pensar hebrea, como se desprende de los pasajes enumerados por Carson bajo nueve cabezas: (1) Las personas se enfrentan a una multitud de exhortaciones y órdenes divinas; (2) se dice que las personas obedecen, creen y eligen a Dios; (3) la gente peca y se rebela contra Dios; (4) los pecados de las personas son juzgados por Dios; (5) las personas son probadas por Dios, (6) las personas reciben recompensas divinas; (7) los elegidos son responsables de responder a la iniciativa de Dios; (8) las oraciones no son meras obras escritas por Dios; y (9) Dios literalmente ruega a los pecadores que se arrepientan y sean salvos.[150] Estos pasajes descartan una comprensión determinista tradicional de la divina providencia, que excluye la libertad humana (para una discusión de la cual se ve el capítulo 13).

Reconciliar estas dos corrientes de enseñanza bíblica sin comprometer ninguna de las dos ha demostrado ser extraordinariamente difícil. Sin embargo, una solución sorprendente de este enigma surge de la doctrina de Molina del conocimiento divino medio. Molina, se recordará del capítulo veintiséis, propone proporcionar un análisis del conocimiento divino en términos de tres momentos lógicos. Aunque lo que Dios sabe, él lo sabe

eternamente, de modo que no existe una sucesión temporal en el conocimiento de Dios, sin embargo, existe una especie de sucesión lógica en el conocimiento de Dios en que su conocimiento de ciertas verdades es condicional o explicativamente anterior a su conocimiento de ciertas otras verdades. verdades En el primer momento no condicionado, Dios conoce todas las posibilidades, no solo todas las criaturas que podría crear, sino también todas las órdenes de criaturas posibles. Molina llama a este conocimiento "conocimiento natural" porque el contenido de tal conocimiento es esencial para Dios y de ninguna manera depende de las decisiones libres de su voluntad. Por medio de su conocimiento natural, entonces, Dios tiene conocimiento de cada estado contingente de cosas que posiblemente pueda obtener y de lo que cualquier criatura libre podría elegir libremente hacer en cualquier estado de cosas que debería ser real.

En el segundo momento, Dios posee el conocimiento de todas las proposiciones contrafactuales verdaderas, incluyendo contrafactuales de libertad creativa. Mientras que por su conocimiento natural, Dios sabía lo que cualquier criatura libre *podía* hacer en cualquier conjunto de circunstancias, ahora en este segundo momento, Dios sabe lo que cualquier criatura libre *haría.*hacer en cualquier conjunto de circunstancias. Esto no se debe a que las circunstancias determinen causalmente la elección de la criatura, sino simplemente porque así es como la criatura elegiría libremente. Dios sabe así que si él actualizara ciertos estados de cosas, entonces obtendría otros estados de cosas contingentes. Este llamado conocimiento "medio" es como el conocimiento natural en el sentido de que dicho conocimiento no depende de ninguna decisión de la voluntad divina; Dios no determina qué contrafactuales de criatura libertad son verdaderos o falsos. Por lo tanto, si es cierto que “si algún agente *S* se colocara en las circunstancias C, entonces él ejecutaría libremente la acción *a”* , incluso Dios, en su omnipotencia, no puede hacer que S se abstenga libremente de *un* si fuera colocado en C .Por otro lado, el conocimiento medio es diferente al conocimiento natural en que el contenido de su conocimiento medio no es esencial para Dios. Los verdaderos contrafactuales son contingentemente verdaderos; S podría decidir libremente abstenerse de *una* en C *, de* modo que diferentes contrafactuales podrían ser verdaderos y conocidos por Dios que aquellos que lo son. Por lo tanto, aunque es esencial para Dios que tenga un conocimiento

medio, no es esencial para él tener un conocimiento medio de esas proposiciones particulares que, de hecho, conoce.

La intervención entre el segundo y el tercer momento del conocimiento divino consiste en el libre decreto de Dios para actualizar un mundo conocido por él como realizable sobre la base de su conocimiento medio. Por su conocimiento natural, Dios sabe cuál es el rango completo de mundos lógicamente posibles; por su conocimiento medio, sabe, en efecto, cuál es el subconjunto adecuado de esos mundos que es factible que él actualice. Por una decisión libre, Dios decreta actualizar uno de esos mundos que él conoce a través de su conocimiento medio. Al hacerlo, también decreta cómo actuaría él mismo en cualquier conjunto de circunstancias, de modo que los **contrafactuales de la libertad divina se** conviertan en coincidentes con el decreto divino.

Dada la libre decisión de Dios de actualizar un mundo, en el tercer y último momento, Dios posee el conocimiento de todas las proposiciones restantes que de hecho son verdaderas en el mundo real, incluidas las futuras proposiciones contingentes. El contenido de tal "conocimiento libre" claramente no es esencial para Dios, ya que él podría haber decretado actualizar un mundo diferente. Si lo hubiera hecho, el contenido de su conocimiento libre sería diferente.

El esquema de Molina es una doctrina de notable fecundidad teológica que resuelve de un solo golpe la mayoría de las dificultades tradicionales relacionadas con la providencia divina y la libertad humana. Molina define la **providencia** como el orden de Dios de las cosas para sus fines, ya sea directa o mediáticamente a través de agentes secundarios. Pero distingue entre las **intenciones absolutas** de Dios y sus **intenciones condicionales.**concerniente a las criaturas. Es, por ejemplo, la intención absoluta de Dios que ninguna criatura peca y que todos alcancen el cielo. Pero no está dentro del poder de Dios determinar qué decisiones tomarían libremente las criaturas en diversas circunstancias. En ciertas circunstancias, las criaturas pecarán libremente, a pesar del hecho de que es la voluntad de Dios que no pecen. Si, por alguna razón, Dios quiere provocar esas circunstancias, no tiene más remedio que permitir que la criatura pese, aunque esa no es su intención absoluta. Las intenciones absolutas de Dios a menudo son frustradas por las criaturas pecaminosas, aunque su intención condicional, que toma en cuenta las acciones libres de las criaturas, siempre

se cumple. Ahora, obviamente, en este mundo es el plan providencial de Dios permitir que ocurra el pecado.

Mientras que la providencia de Dios, entonces, se extiende a todo lo que sucede, no se sigue que Dios quiera positivamente todo lo que sucede. Dios quiere positivamente todas las buenas decisiones de criatura, pero las malas decisiones que él no quiere, sino que simplemente permite. Molina explica,

> Todas las cosas *buenas* , ya sean producidas por causas que actúan por una necesidad de la naturaleza o por causas libres, dependen de la predeterminación divina. . . y la providencia de tal manera que cada uno está *específicamente destinado* por Dios a través de Su predeterminación y providencia, mientras que los actos *malvados* de la voluntad creada están sujetos también a la predeterminación y providencia divinas en la medida en que las causas de las cuales emanan y la concurrencia general de parte de Dios, que se requiere para obtenerlos, se conceden a través de la predeterminación divina y la providencia, aunque no para que *estos actos particulares* emanen de ellos, sino para que *otros, muy diferentes, actúen.*podría llegar a ser, y para que la libertad innata de las cosas dotadas de voluntad se pueda preservar para su máximo beneficio; además, los actos malvados están sujetos a la misma predeterminación y providencia divinas en la medida en que no pueden existir en particular, a menos que Dios por su providencia los *permita en particular* al servicio de algún bien mayor. De lo anterior se desprende claramente que todas las cosas, sin excepción, están sujetas *individualmente* a la voluntad y la providencia de Dios, lo que pretende que algunas de ellas sean *particulares* y permitan el resto *como particulares.* (Molina *En Divine Foreknowledge* 4.53.3.17)

Todo lo que sucede, por lo tanto, ocurre ya sea por la voluntad de Dios o por el permiso de Dios y, por lo tanto, cae bajo su providencia.

Esto sirve para enfocar la doctrina de Molina de la concurrencia simultánea, que junto con el conocimiento medio proporciona los fundamentos de su doctrina de la providencia. Dado que Dios es la primera causa, los teólogos medievales tradicionalmente sostenían que Dios no solo conserva el ser en el universo, sino que está de acuerdo con el funcionamiento de cada causa secundaria en el universo, de modo que es

literalmente la causa de todo lo que sucede. Aquino interpretó que la noción de concurrencia divina significa que Dios no solo suministra y conserva el poder de la operación en cada causa secundaria, sino que actúa sobre las causas secundarias para producir sus operaciones reales, una visión que llegó a conocerse como la **doctrina de la pre-moción**. Con respecto a los actos contingentes de la voluntad, esta doctrina significó que las decisiones libres de las criaturas son producidas por la voluntad de Dios de que una persona se vuelva de esta manera.

Molina, sin embargo, rechaza esta interpretación de la concurrencia divina en términos de movimiento previo en realidad absolutamente determinista e incompatible con la existencia del pecado. En su lugar, propone considerar la concurrencia divina como **concurrencia simultánea** ; es decir, Dios actúa, no *sobre,* sino *con*La causa secundaria para producir su efecto. Por lo tanto, cuando una persona desea producir algún efecto, Dios está de acuerdo con la decisión de esa persona al actuar también para producir ese efecto; pero él no actúa sobre la voluntad de la persona para moverla a su decisión. En las decisiones pecaminosas, Dios está de acuerdo en actuar para producir el efecto, pero no debe ser considerado responsable por el pecado del acto, ya que no movió la voluntad de la criatura para hacerlo. Más bien, debido a su determinación de permitir la libertad humana, simplemente permitió que se tomara la decisión. De este modo, ya sea que quiera o permita todo lo que sucede, por lo tanto, Dios actúa para producir cada evento en el mundo real.

Al reconciliar la soberanía divina y la libertad humana, Molina apela tanto al conocimiento medio como a la concurrencia simultánea. Por su conocimiento medio, Dios conoce una infinidad de órdenes que podría crear porque sabe cómo las criaturas en ellas responderían, de hecho, dadas las diversas circunstancias. Luego decide por el libre acto de su voluntad cómo respondería en estas diversas circunstancias y, al mismo tiempo, desea cumplir una de estas órdenes. Provoca directamente ciertas circunstancias y provoca otras indirectamente a través de causas secundarias causalmente determinadas. Las criaturas libres, sin embargo, permite actuar como sabía que lo harían cuando se las colocara en tales circunstancias, y está de acuerdo con sus decisiones para producir los efectos que desean. Algunos de estos efectos que Dios desea incondicionalmente y, por lo tanto, desean positivamente que ocurran. A otros no los desea incondicionalmente, pero sin embargo lo permite debido a su deseo primordial de permitir la libertad de la

criatura, sabiendo que incluso estos actos pecaminosos encajarán en el esquema general de las cosas, para que se logren los fines de Dios en la historia humana. De este modo, Dios ha dispuesto providencialmente todo lo que sucede, ya sea queriéndolo o permitiéndolo, y causa todo lo que sucede, pero de tal manera que se conserve la libertad y la contingencia.

El molinismo efectúa así una dramática reconciliación entre la soberanía divina y la libertad humana. ¿Qué cuenta de la divina providencia se puede dar en ausencia del conocimiento medio? Los defensores de los puntos de vista revisionistas, como el punto de vista abierto de Dios que niega el conocimiento divino medio y el conocimiento previo, admiten libremente que sin el conocimiento medio una doctrina fuerte de la providencia divina se vuelve imposible. Pero ese punto de vista, por lo tanto, tiene una dificultad real para dar sentido a los énfasis en las escrituras resumidas anteriormente. La perspectiva agustiniana / calvinista interpreta la providencia divina en términos de predeterminación. Dios sabe lo que pasará porque él lo hace. Es difícil ver cómo esta interpretación puede evitar que Dios sea el autor del pecado, ya que es él quien movió a Judas, por ejemplo, a traicionar a Cristo. Pero, ¿cómo puede un Dios santo mover las voluntades de las personas para cometer el mal moral y, además, cómo puede entonces hacer que estas personas sean moralmente responsables de los actos sobre los que no tenían control? El defensor de la simple presciencia en ausencia de conocimiento medio tiene dificultades para dar sentido a la planificación providencial de Dios de un mundo de criaturas libres. En este punto de vista, lógicamente antes del decreto divino, Dios solo tiene un conocimiento natural de todas las posibilidades, pero ningún conocimiento de lo que sucedería bajo ninguna circunstancia. Por lo tanto, lógicamente posterior al decreto divino, Dios debe asombrarse de encontrarse existiendo en un mundo, de todos los mundos posibles que pudo haber creado, en el que la humanidad cae en pecado y Dios mismo ingresa en la historia humana como una ofrenda sacrificial de sustitución a rescatalos Por supuesto, uno está hablando antropomórficamente aquí; pero el punto es que sin el conocimiento medio, Dios no puede saber antes del decreto creativo cómo sería el mundo. Por lo tanto, ninguno de los competidores del Molinismo parece estar preparado para ofrecer una doctrina tan robusta de la divina providencia y la libertad humana como el Molinismo.

¿Qué objeciones podrían plantearse contra una cuenta de Molinist? Al

examinar la literatura, uno descubre que los detractores del molinismo no tienden tanto a criticar la doctrina molinista de la providencia como a atacar el concepto de conocimiento medio sobre el que se basa. Estas objeciones, sin embargo, han sido repetidamente respondidas por defensores de conocimiento medio. ¿Qué objeción, entonces, podría plantearse, no al conocimiento medio per se, sino a un relato molinista de la providencia?

Quizás la objeción más convincente a lo que los revisionistas a veces llaman "providencia meticulosa" es que el relato de los Molinistas hace que el problema del mal sea aún más difícil de tratar. Entonces debemos decir que Dios planeó incluso los males más horrendos que ocurren en el mundo. Por ejemplo, planeaba hasta el último detalle que la brutal paliza y la violación de un niño pequeño deberían tener lugar. El problema del sufrimiento inocente puede parecer menos difícil si adoptamos el punto de vista revisionista de que Dios ignora los futuros contingentes y, por lo tanto, no planeó que ocurrieran tales horrores.

Una pequeña reflexión revela, sin embargo, que la objeción no puede sostenerse. En el punto de vista revisionista, Dios, por así decirlo, se sienta distraídamente retorciéndose las manos mientras permite que ocurran males horrendos sin intervenir para detenerlos. Cualquier razón a la que el revisionista pueda apelar para que Dios permita que tales males continúen también está disponible para el Molinista. De hecho, el Molinista está mejor posicionado para defender la afirmación de que Dios tiene razones moralmente suficientes para permitir que ocurran males horrendos. Dado su conocimiento medio, Dios conoce todas las innumerables consecuencias a lo largo del resto de la historia humana de cualquier mal dado. El Dios revisionista solo puede tener en cuenta las consecuencias inmediatas y previsibles. Bien podrían ser insuficientes para justificar su inacción al permitir que el mal continúe. Pero como vimos en nuestra discusión del problema del mal, dado el divino conocimiento medio, no estamos en una buena posición para afirmar que Dios no tiene razones moralmente suficientes para permitir que ocurra un mal determinado. Las razones de Dios para permitir el mal pueden implicar consecuencias que se extienden durante siglos en el futuro y están estrechamente relacionadas con otros eventos en otras partes del mundo. Por la misma razón, nuestra voluntad u obligación de

prevenir o detener ciertos males que observamos no se traduce automáticamente en la obligación de Dios de prevenirlos. Por lo tanto, aunque podemos cuestionar correctamente la bondad del Dios revisionista por su falta de intervención, no estamos en posición de juzgar a un Dios verdaderamente omnisciente. El molinismo, por lo tanto, parece proporcionar el relato más esclarecedor y bíblicamente fiel de la providencia divina disponible en la actualidad. dado el divino conocimiento medio, no estamos en una buena posición para afirmar que Dios no tiene razones moralmente suficientes para permitir que ocurra un mal determinado. Las razones de Dios para permitir el mal pueden implicar consecuencias que se extienden durante siglos en el futuro y están estrechamente relacionadas con otros eventos en otras partes del mundo. Por la misma razón, nuestra voluntad u obligación de prevenir o detener ciertos males que observamos no se traduce automáticamente en la obligación de Dios de prevenirlos. Por lo tanto, aunque podemos cuestionar correctamente la bondad del Dios revisionista por su falta de intervención, no estamos en posición de juzgar a un Dios verdaderamente omnisciente. El molinismo, por lo tanto, parece proporcionar el relato más esclarecedor y bíblicamente fiel de la providencia divina disponible en la actualidad. dado el divino conocimiento medio, no estamos en una buena posición para afirmar que Dios no tiene razones moralmente suficientes para permitir que ocurra un mal determinado. Las razones de Dios para permitir el mal pueden implicar consecuencias que se extienden durante siglos en el futuro y están estrechamente relacionadas con otros eventos en otras partes del mundo. Por la misma razón, nuestra voluntad u obligación de prevenir o detener ciertos males que observamos no se traduce automáticamente en la obligación de Dios de prevenirlos. Por lo tanto, aunque podemos cuestionar correctamente la bondad del Dios revisionista por su falta de intervención, no estamos en posición de juzgar a un Dios verdaderamente omnisciente. El molinismo, por lo tanto, parece proporcionar el relato más esclarecedor y bíblicamente fiel de la providencia divina disponible en la actualidad. no estamos en una buena posición para afirmar que Dios no tiene razones moralmente suficientes para permitir que ocurra un mal determinado. Las razones de Dios para permitir el mal pueden implicar consecuencias que se extienden durante siglos en el futuro y están estrechamente relacionadas con otros eventos en otras partes del mundo. Por la misma razón, nuestra voluntad u obligación de prevenir o detener ciertos

males que observamos no se traduce automáticamente en la obligación de Dios de prevenirlos. Por lo tanto, aunque podemos cuestionar correctamente la bondad del Dios revisionista por su falta de intervención, no estamos en posición de juzgar a un Dios verdaderamente omnisciente. El molinismo, por lo tanto, parece proporcionar el relato más esclarecedor y bíblicamente fiel de la providencia divina disponible en la actualidad. no estamos en una buena posición para afirmar que Dios no tiene razones moralmente suficientes para permitir que ocurra un mal determinado. Las razones de Dios para permitir el mal pueden implicar consecuencias que se extienden durante siglos en el futuro y están estrechamente relacionadas con otros eventos en otras partes del mundo. Por la misma razón, nuestra voluntad u obligación de prevenir o detener ciertos males que observamos no se traduce automáticamente en la obligación de Dios de prevenirlos. Por lo tanto, aunque podemos cuestionar correctamente la bondad del Dios revisionista por su falta de intervención, no estamos en posición de juzgar a un Dios verdaderamente omnisciente. El molinismo, por lo tanto, parece proporcionar el relato más esclarecedor y bíblicamente fiel de la providencia divina disponible en la actualidad. Las razones de Dios para permitir el mal pueden implicar consecuencias que se extienden durante siglos en el futuro y están estrechamente relacionadas con otros eventos en otras partes del mundo. Por la misma razón, nuestra voluntad u obligación de prevenir o detener ciertos males que observamos no se traduce automáticamente en la obligación de Dios de prevenirlos. Por lo tanto, aunque podemos cuestionar correctamente la bondad del Dios revisionista por su falta de intervención, no estamos en posición de juzgar a un Dios verdaderamente omnisciente. El molinismo, por lo tanto, parece proporcionar el relato más esclarecedor y bíblicamente fiel de la providencia divina disponible en la actualidad. Las razones de Dios para permitir el mal pueden implicar consecuencias que se extienden durante siglos en el futuro y están estrechamente relacionadas con otros eventos en otras partes del mundo. Por la misma razón, nuestra voluntad u obligación de prevenir o detener ciertos males que observamos no se traduce automáticamente en la obligación de Dios de prevenirlos. Por lo tanto, aunque podemos cuestionar correctamente la bondad del Dios revisionista por su falta de intervención, no estamos en posición de juzgar a un Dios verdaderamente omnisciente. El molinismo, por lo tanto, parece proporcionar el relato más esclarecedor y bíblicamente fiel de la providencia divina disponible en la actualidad. nuestra

voluntad u obligación de prevenir o detener ciertos males que observamos no se traduce automáticamente en la obligación de Dios de prevenirlos. Por lo tanto, aunque podemos cuestionar correctamente la bondad del Dios revisionista por su falta de intervención, no estamos en posición de juzgar a un Dios verdaderamente omnisciente. El molinismo, por lo tanto, parece proporcionar el relato más esclarecedor y bíblicamente fiel de la providencia divina disponible en la actualidad. nuestra voluntad u obligación de prevenir o detener ciertos males que observamos no se traduce automáticamente en la obligación de Dios de prevenirlos. Por lo tanto, aunque podemos cuestionar correctamente la bondad del Dios revisionista por su falta de intervención, no estamos en posición de juzgar a un Dios verdaderamente omnisciente. El molinismo, por lo tanto, parece proporcionar el relato más esclarecedor y bíblicamente fiel de la providencia divina disponible en la actualidad.

3 MILAGROS

No es necesario demostrar que la narrativa bíblica de la acción divina en el mundo es una narrativa repleta de acontecimientos milagrosos. Dios está concebido para provocar eventos que las cosas naturales, dejados a sus propios recursos, no producirían. Por lo tanto, los **milagros** pueden funcionar como signos de la actividad divina. "¡Aquí hay algo asombroso!", Exclama el hombre que nació ciego, cuando se enfrentó al escepticismo de los fariseos con respecto a la restauración de la vista de Jesús: "Nunca desde que comenzó el mundo se ha escuchado que alguien haya abierto los ojos de una persona nacida ciega. Si este hombre no fuera de Dios, no podría hacer nada "(Jn 9:30, 32-33).

Para diferenciar entre la manera habitual en que actúa Dios y su acción especial y milagrosa, los teólogos han distinguido tradicionalmente en la divina providencia entre la ***providencia ordinaria de*** Dios y su ***providencia extraordinaria*** , identificada esta última con milagros. Pero nuestra exposición de la providencia divina basada en el conocimiento medio de Dios sugiere una categoría de **providencia especial no** milagrosa, que será útil distinguir. Aquí tenemos en mente eventos que son producto de causas naturales pero cuyo contexto es tal que sugiere una intención divina especial con respecto a su ocurrencia. Por ejemplo, al igual que los israelitas se acercan al río Jordán, un río arriba de un desprendimiento de rocas bloquea temporalmente el flujo del agua, permitiéndoles cruzar a la Tierra Prometida (Josh 3: 14-17); o de nuevo, mientras Pablo y Silas yacen en la cárcel por predicar el evangelio, ocurre un terremoto que abre las puertas de la prisión y desata sus cadenas (Hechos 16: 25-26). Por medio de su conocimiento medio, Dios puede ordenar providencialmente el mundo para que las causas naturales de tales eventos estén, por así decirlo, listas y esperando para producir tales eventos en el momento propicio, tal vez en respuesta a oraciones que Dios sabía que serían ofrecidas. . Por supuesto, si tales oraciones no fueran ofrecidas o el curso contingente de los eventos fuera diferente, entonces Dios lo habría sabido y no habría dispuesto las causas

naturales, incluidas las voliciones humanas, para producir el evento providencial especial. Los eventos producidos por la providencia especial no están más fuera del curso y la capacidad de la naturaleza que los eventos producidos por la providencia ordinaria de Dios, sino que el contexto de tales eventos, como su tiempo, su naturaleza coincidente y demás, apunta a una intención divina especial para provocarlos Tales eventos parecen merecer más apropiadamente que milagros la denominación Los eventos producidos por la providencia especial no están más fuera del curso y la capacidad de la naturaleza que los eventos producidos por la providencia ordinaria de Dios, sino que el contexto de tales eventos, como su tiempo, su naturaleza coincidente y demás, apunta a una intención divina especial para provocarlos Tales eventos parecen merecer más apropiadamente que milagros la denominación Los eventos producidos por la providencia especial no están más fuera del curso y la capacidad de la naturaleza que los eventos producidos por la providencia ordinaria de Dios, sino que el contexto de tales eventos, como su tiempo, su naturaleza coincidente y demás, apunta a una intención divina especial para provocarlos Tales eventos parecen merecer más apropiadamente que milagros la denominación*Providencia extraordinaria.*

Si, entonces, distinguimos milagros tanto de la *providencia ordinaria* como *extraordinaria de* Dios *,* ¿cómo debemos caracterizar los milagros? Desde los albores de la modernidad, los milagros han sido ampliamente entendidos como **violaciones de las leyes de la naturaleza** . En su *diccionario filosófico*El artículo "Milagros", por ejemplo, Voltaire afirma que, de acuerdo con el uso aceptado, "un milagro es la violación de las leyes matemáticas, divinas, inmutables, eternas" y, por lo tanto, es una contradicción. De hecho, Voltaire tiene toda la razón al afirmar que tal definición es una contradicción, pero esto debería haberle llevado a concluir, no porque los milagros pueden definirse de la existencia, sino que la definición habitual es defectuosa. De hecho, un examen de las principales escuelas de pensamiento en competencia con respecto a la noción de una **ley natural** revela, de hecho, que en cada teoría el concepto de una violación de una ley natural es incoherente y que los milagros no tienen por qué ser definidos. En términos generales, existen tres puntos de vista principales de la ley natural en la actualidad: la teoría de la regularidad, la teoría de la necesidad nómica y la teoría de las disposiciones causales.

De acuerdo con la **teoría de** la **regularidad** , las "leyes" de la naturaleza no son realmente leyes, sino descripciones generalizadas de cómo suceden las cosas en el mundo. Describen las regularidades que observamos en la naturaleza. Ahora, dado que en una teoría de este tipo, una ley natural es solo una descripción generalizada de *lo que* ocurre en la naturaleza, se deduce que ningún evento que ocurra puede violar dicha ley. En su lugar, simplemente se convierte en parte de la descripción. La ley no puede ser violada, porque describe en cierta forma generalizada todo lo que sucede en la naturaleza.

De acuerdo con la **teoría nómica de la necesidad** , las leyes naturales no son meramente descriptivas, sino que nos dicen lo que puede y no puede suceder en el mundo natural. Nos permiten hacer ciertos juicios contrafactuales, como "Si la densidad del universo fuera lo suficientemente alta, se habría reconstruido hace mucho tiempo", lo que no permitiría una teoría puramente descriptivista. Sin embargo, una vez más, dado que las leyes naturales se consideran **generalizaciones inductivas universales** , una violación de una ley natural no es más posible en esta teoría que en la teoría de la regularidad. Mientras las leyes naturales sean generalizaciones *universales* basadas en la experiencia, deben tener en cuenta todo lo que suceda y, por lo tanto, se revisarán en caso de que ocurra un evento que la ley no abarque.

Por supuesto, en la práctica, los defensores de tales teorías no tratan las leyes naturales tan rígidamente. Más bien, se supone que las leyes naturales tienen implícitas ciertas suposiciones acerca de que todas las cosas son iguales, de modo que una ley establece cuál es el caso bajo el supuesto de que ningún otro factor natural interfiere. Cuando se produce una anomalía científica, generalmente se asume que algunos factores naturales desconocidos están interfiriendo, por lo que la ley no se viola ni se revisa. Pero supongamos que la ley no describe o predice con precisión lo que sucede porque algunos *supernaturales*¿Los factores están interfiriendo? Claramente, el supuesto implícito de tales leyes es que no interfieren factores sobrenaturales ni factores naturales. Si la ley resulta inexacta en un caso particular porque Dios está actuando, la ley no es violada ni revisada. Si Dios produce algún evento que una ley de la naturaleza no predice o describe, tal evento no puede caracterizarse como una violación de una ley de la naturaleza, ya que la ley es válida solo en el supuesto de que no

hay factores sobrenaturales además de los factores naturales. Los factores entran en juego.

En tales teorías, entonces, los milagros deberían definirse como **eventos naturalmente imposibles** , es decir, eventos que las causas naturales operativas no pueden producir en un determinado momento y lugar. Si un evento es un milagro es, entonces, relativo a un tiempo y lugar. Dadas las causas naturales operativas en un determinado momento y lugar, por ejemplo, la lluvia puede ser naturalmente inevitable o necesaria, pero en otra ocasión, la lluvia puede ser naturalmente imposible. Por supuesto, algunos eventos, digamos, la resurrección de Jesús, pueden ser absolutamente milagrosos en el sentido de que están en cada momento y lugar más allá de la capacidad productiva de las causas naturales.

Según la **teoría de las disposiciones causales.**Las cosas en el mundo tienen diferentes naturalezas o esencias, que incluyen sus disposiciones causales para afectar a otras cosas de ciertas maneras, y las leyes naturales son verdades metafísicamente necesarias acerca de qué disposiciones causales son poseídas por varios tipos naturales de cosas. Por ejemplo, "La sal tiene una disposición para disolverse en agua" establecería una ley natural. Si, debido a la acción de Dios, algo de sal no se disolvió en el agua, la ley natural no se viola, porque todavía es cierto que la sal tiene esa disposición. Como resultado de las disposiciones causales de las cosas, existen ciertas tendencias deterministas naturales en la naturaleza, y cuando tal propensión no es impedida (por Dios o algún otro agente libre), entonces podemos hablar de una necesidad natural. En esta teoría, un evento que es naturalmente necesario debe y debe ocurrir, ya que la propensión natural se emitirá automáticamente en el evento si no se impide. De la misma manera, un evento naturalmente imposible no puede y no ocurre realmente. Por lo tanto, un milagro no se puede caracterizar en esta teoría como un evento naturalmente imposible. Más bien, un milagro es un evento que resulta de una interferencia causal con una propensión natural que es tan fuerte que solo un agente sobrenatural podría impedirlo. El concepto de milagro es esencialmente el mismo que en las dos teorías anteriores, pero uno simplemente no puede llamar milagro "naturalmente imposible" como se definen esos términos en esta teoría; Tal vez podríamos adoptar en cambio la nomenclatura "físicamente imposible" para caracterizar los milagros bajo tal teoría. un evento naturalmente imposible no puede y no ocurre realmente. Por

lo tanto, un milagro no se puede caracterizar en esta teoría como un evento naturalmente imposible. Más bien, un milagro es un evento que resulta de una interferencia causal con una propensión natural que es tan fuerte que solo un agente sobrenatural podría impedirlo. El concepto de milagro es esencialmente el mismo que en las dos teorías anteriores, pero uno simplemente no puede llamar milagro "naturalmente imposible" como se definen esos términos en esta teoría; Tal vez podríamos adoptar en cambio la nomenclatura "físicamente imposible" para caracterizar los milagros bajo tal teoría. un evento naturalmente imposible no puede y no ocurre realmente. Por lo tanto, un milagro no se puede caracterizar en esta teoría como un evento naturalmente imposible. Más bien, un milagro es un evento que resulta de una interferencia causal con una propensión natural que es tan fuerte que solo un agente sobrenatural podría impedirlo. El concepto de milagro es esencialmente el mismo que en las dos teorías anteriores, pero uno simplemente no puede llamar milagro "naturalmente imposible" como se definen esos términos en esta teoría; Tal vez podríamos adoptar en cambio la nomenclatura "físicamente imposible" para caracterizar los milagros bajo tal teoría. un milagro es un evento que resulta de una interferencia causal con una propensión natural que es tan fuerte que solo un agente sobrenatural podría impedirlo. El concepto de milagro es esencialmente el mismo que en las dos teorías anteriores, pero uno simplemente no puede llamar milagro "naturalmente imposible" como se definen esos términos en esta teoría; Tal vez podríamos adoptar en cambio la nomenclatura "físicamente imposible" para caracterizar los milagros bajo tal teoría. un milagro es un evento que resulta de una interferencia causal con una propensión natural que es tan fuerte que solo un agente sobrenatural podría impedirlo. El concepto de milagro es esencialmente el mismo que en las dos teorías anteriores, pero uno simplemente no puede llamar milagro "naturalmente imposible" como se definen esos términos en esta teoría; Tal vez podríamos adoptar en cambio la nomenclatura "físicamente imposible" para caracterizar los milagros bajo tal teoría.

En ninguna de estas teorías, entonces, los milagros deben entenderse como violaciones de las leyes de la naturaleza. Más bien, son eventos naturales (o físicamente) imposibles, eventos que en ciertos momentos y lugares no pueden ser producidos por las causas naturales relevantes.

Ahora la pregunta es, ¿qué podría transformar un evento que es

naturalmente imposible en un evento histórico real? Claramente, la respuesta es el dios personal del teísmo. Porque si existe un Dios personal y trascendente, entonces podría causar eventos en el universo que no podrían ser producidos por causas dentro del universo. Dado un Dios que creó el universo, que conserva el mundo en existencia y que es capaz de actuar libremente, los milagros son evidentemente posibles. De hecho, si es posible (epistémicamente) que exista un Dios personal tan trascendente, entonces es igualmente posible que haya actuado milagrosamente en el universo. Solo en la medida en que uno tenga buenos fundamentos para creer que el ateísmo es verdadero, se podría justificar racionalmente negar la posibilidad de milagros. En esta luz,

La pregunta más interesante se refiere a la **identificación de los milagros** : si es posible identificar algún evento como un milagro. Por un lado, se podría argumentar que una demostración convincente de que un evento supuestamente milagroso ha ocurrido solo tendría éxito en obligarnos a revisar la ley natural para acomodar el evento en cuestión. Pero como Swinburne ha argumentado, una ley natural no es abolida debido a una excepción; la anomalía debe ocurrir repetidamente cada vez que se presenten las condiciones para ello. [151] Si ocurre un evento anómalo y tenemos razones para creer que este evento no volverá a ocurrir en circunstancias similares, entonces la ley en cuestión no se abandonará. Uno puede considerar un evento anómalo como repetible si otra formulación de la ley natural explica mejor el evento en cuestión y si no es más compleja que la ley original. Si existe alguna duda, el científico puede realizar experimentos para determinar qué formulación de la ley es más exitosa para predecir fenómenos futuros. De manera similar, uno tendría una buena razón para considerar un evento como una anomalía no repetible si la ley reformulada fuera mucho más complicada que la original sin producir mejores predicciones nuevas o prediciendo nuevos fenómenos sin éxito donde la formulación original predijo con éxito. Si la formulación original sigue siendo exitosa en la predicción de todos los fenómenos nuevos a medida que se acumulan los datos, mientras que ninguna reformulación lo hace mejor para predecir los fenómenos y explicar el evento en cuestión, entonces el evento debe considerarse como una anomalía no repetible. Por lo tanto, la ocurrencia admitida de un evento milagroso no serviría para alterar la ley natural.

Por otro lado, se podría recomendar que si se demostró que un evento supuestamente milagroso ocurrió, deberíamos concluir que el evento ocurrió de acuerdo con **causas** y leyes **naturales desconocidas** . La pregunta es, ¿qué sirve para distinguir un milagro genuino de una mera anomalía científica?

Aquí el **contexto histórico-religioso** del evento se vuelve crucial. Un milagro sin contexto es intrínsecamente ambiguo. Pero si un supuesto milagro ocurre en un contexto histórico-religioso significativo, entonces aumentan las posibilidades de que sea un verdadero milagro. Por ejemplo, si los milagros ocurren en un momento trascendental (por ejemplo, la lepra de un hombre se desvanece cuando Jesús pronuncia las palabras "¡Sé limpio!") Y no se repite regularmente en la historia, y si los milagros son numerosos y variados, entonces las posibilidades De su ser el resultado de algunas causas naturales desconocidas se reducen. Además, en el caso de Jesús, sus milagros y su resurrección tuvieron lugar aparentemente en el contexto y como el clímax de su propia vida y enseñanzas sin paralelo, y produjeron un efecto tan profundo en sus seguidores que lo adoraron como Señor.

El milagro central del Nuevo Testamento, la resurrección de Jesús, fue, si ocurrió, sin duda un milagro. En primer lugar, la resurrección excede tanto lo que sabemos de la capacidad productiva de las causas naturales que solo puede atribuirse razonablemente a una causa sobrenatural. Cuanto más aprendemos sobre la necrosis celular, más evidente resulta que tal evento es naturalmente imposible. Si fuera el efecto de causas naturales desconocidas, entonces su singularidad en la historia humana sería inexplicable. En segundo lugar, la explicación sobrenatural se da inmediatamente en el contexto histórico-religioso en el que ocurrió el evento. La resurrección de Jesús no fue simplemente un evento anómalo, que ocurrió sin contexto; llegó como el clímax de la vida y las enseñanzas de Jesús y sirve como la reivindicación divina de las supuestas afirmaciones blasfemas de Jesús por las que fue crucificado. Por lo tanto, tenemos buenas razones para considerar la resurrección de Jesús, si ocurrió, como verdaderamente milagrosa. Por lo tanto, si bien es, en efecto, difícil saber en algunos casos si se ha producido un verdadero milagro, eso no implica pesimismo con respecto a todos los casos.

Pero quizás la imposibilidad natural de un milagro genuino impide que identifiquemos un evento como un milagro. Como Hume argumentó

notoriamente, quizás siempre sea más racional creer que se está cometiendo algún error o engaño que creer sobre la base del testimonio de que ha ocurrido un verdadero milagro.[152] Esta conclusión se basa en el principio de Hume de que siempre es más probable que el testimonio de un milagro sea falso que el milagro. Pero la afirmación de Hume es doblemente errónea. Primero, no toma en cuenta todas las probabilidades involucradas. Estimulado por el argumento original de Hume contra los milagros, surgió una discusión entre los teóricos de la probabilidad sobre qué evidencia se requiere para establecer la ocurrencia de eventos altamente improbables.[153] Pronto nos dimos cuenta de que si uno simplemente sopesaba la probabilidad del evento con la fiabilidad del testigo, entonces deberíamos dejar de negar la ocurrencia de eventos que, si bien son altamente improbables, sabemos razonablemente que han ocurrido. Por ejemplo, si en las noticias de la mañana se informa que la selección en la lotería de la noche anterior fue 7492871, este es un informe de un evento extraordinariamente improbable, uno de varios millones, e incluso si se sabe que la precisión de las noticias de la mañana es del 99,99%. La improbabilidad del evento reportado abrumará la probabilidad de la confiabilidad del testigo, por lo que nunca debemos creer tales informes. Para creer el informe, el principio de Hume nos exigiría tener suficientes pruebas a favor de la fiabilidad de las noticias de la mañana para contrarrestar la improbabilidad de la elección ganadora, lo cual es absurdo.

Los teóricos de la probabilidad vieron que lo que también debe considerarse es la probabilidad de que si el evento informado *no se*ocurrido, el testimonio del testigo sigue siendo el mismo que es. Por lo tanto, para volver a nuestro ejemplo, la probabilidad de que las noticias matutinas anuncien la elección como 7492871 si se hubiera elegido algún otro número es tan increíblemente pequeña, dado que los noticieros no tenían preferencia por el número anunciado, que contrarresta la alta improbabilidad del evento informado. Lo que Hume tendría que decir en el caso de la resurrección, por ejemplo, es que si Jesús no se levantó de entre los muertos, es muy probable que tengamos exactamente el testimonio que hacemos de los hechos de su tumba vacía, apariciones postmortem. y la creencia de los discípulos en su resurrección. Pero claramente si Jesús no se había levantado, entonces la

evidencia testimonial, en lugar de ser lo que es, podría ser cualquiera de una amplia gama de escenarios imaginables. Otro factor desatendido por Hume es el notable aumento en la probabilidad que resulta de un testimonio múltiple e independiente de algún evento. Charles Babbage, en su Noveno Tratado de Bridgewater, señala que si dos testigos son 99% confiables, las probabilidades de que ambos testifiquen de forma independiente sobre algún evento son solo uno de cada 10,000; la probabilidad de que tres de esos testigos se hayan equivocado es uno de cada 1,000,000; y la probabilidad de que seis de estos testigos se confundan es uno de cada 1,000,000,000,000, lo que, señala, es cinco veces más grande que la improbabilidad que Hume asigna a la resurrección de Jesús. De hecho, el poder acumulativo de los testigos independientes es tal que individualmente podrían ser en su Noveno Tratado de Bridgewater, señala que si dos testigos son confiables al 99%, las probabilidades de que ambos testifiquen de forma independiente sobre algún evento son solo uno de cada 10,000; la probabilidad de que tres de esos testigos se hayan equivocado es uno de cada 1,000,000; y la probabilidad de que seis de estos testigos se confundan es uno de cada 1,000,000,000,000, lo que, señala, es cinco veces más grande que la improbabilidad que Hume asigna a la resurrección de Jesús. De hecho, el poder acumulativo de los testigos independientes es tal que individualmente podrían ser en su Noveno Tratado de Bridgewater, señala que si dos testigos son confiables al 99%, las probabilidades de que ambos testifiquen de forma independiente sobre algún evento son solo uno de cada 10,000; la probabilidad de que tres de esos testigos se hayan equivocado es uno de cada 1,000,000; y la probabilidad de que seis de estos testigos se confundan es uno de cada 1,000,000,000,000, lo que, señala, es cinco veces más grande que la improbabilidad que Hume asigna a la resurrección de Jesús. De hecho, el poder acumulativo de los testigos independientes es tal que individualmente podrían ser y la probabilidad de que seis de estos testigos se confundan es uno de cada 1,000,000,000,000, lo que, señala, es cinco veces más grande que la improbabilidad que Hume asigna a la resurrección de Jesús. De hecho, el poder acumulativo de los testigos independientes es tal que individualmente podrían ser y la probabilidad de que seis de estos testigos se confundan es uno de cada 1,000,000,000,000, lo que, señala, es cinco veces más grande que la improbabilidad que Hume asigna a la resurrección de Jesús. De hecho, el poder acumulativo de los testigos independientes es tal que

individualmente podrían ser*Un* confiable más del 50% del tiempo y, sin embargo, su testimonio se combina para hacer un evento de improbabilidad aparentemente enorme bastante probable a la luz de su testimonio. Con respecto a la resurrección de Jesús, es difícil saber qué tan independientes son algunos de los testigos, aunque en los casos de personas como Peter, James y Saul, la independencia está bien establecida, pero tenemos una acumulación similar de probabilidad debido al hecho de que La evidencia de la tumba vacía, las apariciones postmortem y la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús son tres líneas de evidencia independientes que apuntan al hecho de la resurrección.

Con el fin de mostrar que un milagro *M* probablemente ocurrió en base a la evidencia específica *E* y nuestra información de fondo *B,* deberemos mostrar que Pr (M / B & E)> Pr (¬M / B & E). Sin embargo, incluso esto necesita un poco de refinamiento. Si dejamos *m*= la resurrección de Jesús, entonces no necesitamos mostrar que la probabilidad de la resurrección en la evidencia y la información de antecedentes es mayor que la probabilidad de que no haya resurrección en la misma evidencia e información. Más bien, lo que debemos mostrar es que la probabilidad de la resurrección es mayor que cualquiera de sus alternativas. Para la probabilidad colectiva de que todas estas alternativas en conjunto no tengan sentido, ya que la disyunción formada por todas estas alternativas no es en sí misma una alternativa. Por lo tanto, la hipótesis de la resurrección será preferible si es más probable que cualquiera de sus alternativas.

El segundo problema con el argumento de Hume es que él asume incorrectamente que los milagros son intrínsecamente altamente improbables. Con respecto a la resurrección de Jesús, por ejemplo, no hay razón para pensar que la hipótesis "Dios resucitó a Jesús de entre los muertos" es altamente improbable en relación con nuestra información de antecedentes. Lo que es improbable en relación con nuestra información de fondo es la hipótesis "Jesús resucitó naturalmente de entre los muertos". Dado lo que sabemos de la necrosis celular, esa hipótesis es fantásticamente, incluso inimaginable, improbable. Teorías de la conspiración, teorías de la muerte aparente, teorías de la alucinación, teorías de los hermanos gemelos: casi cualquier hipótesis, aunque improbable, parece más probable que la hipótesis de que todas las células en el cuerpo de Jesús volvieron a la vida de manera espontánea. Pero tales hipótesis naturalistas no son más probables

que la hipótesis de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. La evidencia de las leyes de la naturaleza relevantes en este caso hace probable que una resurrección de los muertos sea naturalmente imposible, lo que hace improbable la hipótesis de que Jesús resucitó de la tumba de forma natural. Pero tal evidencia es simplemente irrelevante para la probabilidad de la hipótesis de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. No hay razón a priori para esperar que sea más probable que el testimonio de la resurrección sea falso que que la hipótesis de la resurrección sea verdadera. Pero tal evidencia es simplemente irrelevante para la probabilidad de la hipótesis de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. No hay razón a priori para esperar que sea más probable que el testimonio de la resurrección sea falso que que la hipótesis de la resurrección sea verdadera. Pero tal evidencia es simplemente irrelevante para la probabilidad de la hipótesis de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. No hay razón a priori para esperar que sea más probable que el testimonio de la resurrección sea falso que que la hipótesis de la resurrección sea verdadera.

Aunque sería justo decir que la falacia del razonamiento de Hume ha sido reconocida por la mayoría de los filósofos que escriben sobre el tema hoy en día, persiste un supuesto generalizado de que si la investigación histórica es factible, entonces hay que adoptar una especie de **naturalismo metodológico.** Como principio historiográfico fundamental (ver cap. 17). Según esta perspectiva, los historiadores deben adoptar como un principio metodológico una especie de "naturalismo histórico" que excluye lo sobrenatural.

Este punto de vista es simplemente una reafirmación del **principio de analogía** de Ernst Troeltsch .[154] Según Troeltsch, uno de los principios historiográficos más básicos es que el pasado no difiere esencialmente del presente. Si bien los eventos del pasado no son, por supuesto, los mismos eventos del presente, deben ser del mismo *tipo* para que la investigación histórica sea posible. Troeltsch se dio cuenta de que este principio era incompatible con eventos milagrosos y que cualquier historia escrita sobre este principio será escéptica con respecto a la historicidad de los eventos de los evangelios.

Pannenberg, sin embargo, ha argumentado persuasivamente que el principio de analogía de Troeltsch no puede emplearse legítimamente para

desterrar del reino de la historia todos los eventos no analógicos. [155] Definida correctamente, analogía significa que en una situación que no está clara, los hechos deben entenderse en términos de experiencia conocida; pero Troeltsch ha elevado el principio de restringir todos los eventos pasados a eventos puramente naturales. Pero que un evento explota, no se pueden usar todas las analogías para disputar su historicidad. Cuando, por ejemplo, los mitos, leyendas, ilusiones y cosas por el estilo se descartan como no históricas, no es porque no sean analógicas, sino porque *son*Análogo a las formas actuales de conciencia que no tienen referente objetivo. Cuando se dice que ha ocurrido un evento para el que no existe una analogía, su realidad no puede ser descartada automáticamente; para hacer esto deberíamos requerir una analogía con alguna forma de conciencia conocida que carezca de un referente objetivo que sea suficiente para explicar la situación. Por lo tanto, Pannenberg ha cambiado el principio de analogía de Troeltsch de tal manera que no es la *falta* de una analogía que muestre que un evento no es histórico, sino la *presencia.*de una analogía positiva con formas de pensamiento conocidas que muestra un evento supuestamente milagroso como no histórico. Por lo tanto, ha afirmado que si las tradiciones de la Pascua se mostraban esencialmente construcciones secundarias análogas a los modelos religiosos comparativos comunes, las apariencias de la Pascua se correspondían completamente con el modelo de alucinaciones, y la tradición de la tumba vacía se evaluaba como una leyenda tardía. La resurrección estaría sujeta a evaluación como no histórica. De esta manera, la falta de una analogía con la experiencia presente no dice nada a favor o en contra de la historicidad de un evento. La formulación de Troeltsch del principio de analogía intenta meter el pasado en el molde del presente sin proporcionar ninguna garantía para hacerlo. Así destruye el razonamiento histórico genuino, ya que el historiador debe estar abierto a la singularidad de los eventos del pasado y no puede excluir a priori la posibilidad de eventos como la resurrección simplemente porque no se ajustan a su experiencia presente. Pero la formulación de Pannenberg del principio preserva la naturaleza análoga del pasado al presente o al conocido, haciendo así posible la investigación de la historia, sin sacrificar la integridad del pasado ni distorsionarla.

Dado, entonces, el Dios de la creación y la providencia descrito en el teísmo clásico, los milagros son posibles y, cuando ocurren bajo ciertas condiciones, son plausiblemente identificables.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

La doctrina bíblica de la creación puede explicarse en términos de cómo Dios hizo que algo en un momento determinado sin una causa material. La conservación es la acción de Dios sobre una entidad para preservarla de ser de un momento a otro. Ambas nociones implican un compromiso con una teoría del tiempo. La producción atemporal o sin tensión de Dios de una entidad en el ser puede ser referida como su sustento de esa entidad. La creación de Dios del mundo plausiblemente implicaba también una creación de tiempo. Dada su relación real con el mundo, Dios experimenta un cambio extrínseco en la creación del mundo y, por lo tanto, es temporal desde el principio de los tiempos. Sin el mundo, es más plausible pensar que Dios es atemporal.

La reconciliación más adecuada entre la soberanía divina y la libertad humana se encuentra en una doctrina molinista de la providencia basada en el conocimiento medio de Dios y en la concurrencia simultánea. Lógicamente, antes de su decreto creativo, Dios sabe lo que cualquier posible criatura libre haría en cualquier circunstancia en que Dios lo coloque. Al decretar colocar criaturas particulares en circunstancias particulares, Dios ordena providencialmente un mundo y al concurrir con las acciones de las criaturas, Dios causa todo lo que sucede. Todo lo que ocurre lo hace ya sea por voluntad o por permiso de Dios. De este modo, Dios puede ordenar al mundo que incluso las acciones pecaminosas de las criaturas, que Dios no hará positivamente, resulten para el logro de los fines últimos de Dios.

Los milagros deben distinguirse de las providencias especiales de Dios, que son eventos inusualmente propicios que tienen causas secundarias. Los milagros son eventos que no tienen causas secundarias pero que son producidos directamente por Dios. En ninguna de las teorías actuales de las leyes naturales, los milagros deben entenderse como violaciones de las leyes de la naturaleza. Más bien, son eventos más allá de la capacidad productiva de las causas naturales existentes en el momento y lugar en que ocurre el

evento. Dado el Dios del teísmo clásico, los milagros son obviamente posibles. El argumento de Hume en contra de la identificación de un milagro descuida tener en cuenta la probabilidad de que la evidencia sea tal como es en un caso particular si el milagro no ocurrió; además, él erróneamente asume que los milagros son intrínsecamente improbables.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

intenciones absolutos
causal teoría disposiciones
cambio
llega a existir
intenciones condicionales
de conservación
de creación continua
contrafactuales de la libertad divina
creatio continuans
creatio ex nihilo
creatio originans
creación
doctrina de la pre-motion
identificación de milagros
causa material
naturalismo metodológico
milagros
ley natural
eventos naturalmente imposible
nómica necesidad teoría
ocasionalismo
principio de analogía
providencia
providencia extraordinaria
providencia ordinaria
relación real
teoría de la regularidad
contexto histórico-religioso

causa secundaria
concurrencia simultánea
soberanía
providencia especial
sustento
universal inductivas generalizaciones
desconocidas causas naturales
violaciones de las leyes de la naturaleza

29

DOCTRINAS CRISTIANAS I

La Trinidad

Déjame preguntarle a mi lector, dondequiera que, igual conmigo mismo, él esté seguro, allí para seguir conmigo; Dondequiera que, igual conmigo mismo, vacila, se une a mí para preguntar; dondequiera que se reconoce que está en error, hay que volver a mí; Donde quiera que él me reconozca como tal, allí para que me devuelva la llamada. . . . Y haría este piadoso y seguro acuerdo,. . . sobre todo, en el caso de los que investigan la unidad de la Trinidad, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; porque en ningún otro tema el error es más peligroso, o la investigación más laboriosa, o el descubrimiento de la verdad es más rentable.

AUGUSTINE EN LA TRINIDAD 1.3.5

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los desarrollos más notables en la filosofía contemporánea de la religión ha sido el ingreso de los filósofos cristianos en áreas que normalmente se consideran la provincia de los teólogos sistemáticos. En particular, muchos filósofos cristianos han asumido una parte de la tarea de formular y defender declaraciones coherentes de la doctrina cristiana. En los siguientes tres capítulos examinaremos brevemente algunas de las doctrinas cristianas peculiarmente más importantes que han atraído la atención filosófica.

Es notable que, a pesar del hecho de que su fundador y sus primeros protagonistas fueron para un hombre monoteísta de judíos, el cristianismo, a pesar de su celo por preservar el monoteísmo judío, llegó a enunciar un concepto no unitario de Dios. Desde el punto de vista cristiano, Dios no es una sola persona, como se concibe tradicionalmente, sino que es **tripersonal** . Hay tres personas, denominadas **Padre** , **Hijo** y **Espíritu Santo** , que merecen ser llamadas Dios, y sin embargo hay un solo Dios, no tres. Este sorprendente replanteamiento del **monoteísmo** judío.sin duda surgió de la reflexión sobre la autocomprensión radical de Jesús de Nazaret y sobre la experiencia carismática de la iglesia primitiva. Aunque muchos críticos del Nuevo Testamento han cuestionado el uso **histórico de Jesús de los** títulos cristológicos explícitos, se puede presentar un caso histórico muy fuerte para **la comprensión de Jesús.**como el Hijo del hombre (una figura escatológica divina-humana en Daniel 7) y el Hijo único de Dios (Mt. 11:27; Mc 13:32; Lk 20: 9-19). Además, entre los críticos del Nuevo Testamento ha surgido cierto consenso de que en sus enseñanzas y acciones, como su afirmación de la autoridad personal, su revisión de la divina Ley Mosaica, su anuncio de la ruptura del reinado de Dios o el reino en la historia. en su persona, sus milagros y exorcismos como signos del advenimiento de ese reino, sus pretensiones mesiánicas de restaurar a Israel y su afirmación de

perdonar los pecados: Jesús enunció una **cristología implícita,** poniéndose en el lugar de Dios. El teólogo alemán Horst Georg Pöhlmann afirma:

> Este inaudito reclamo de autoridad, como se expresa en las antítesis del Sermón del Monte, por ejemplo, es la cristología implícita, ya que presupone una unidad de Jesús con Dios que es más profunda que la de todos los hombres, es decir, una unidad. de la esencia. Esta . . . El reclamo de autoridad es explicable solo del lado de su deidad. Esta autoridad solo el mismo Dios puede reclamar. Con respecto a Jesús, solo hay dos modos posibles de comportamiento; ya sea para creer que en él Dios nos encuentra o para clavarlo en la cruz como un blasfemo. *Tertium no datur* .[156]

Además, la iglesia posterior a la Pascua continuó experimentando la presencia y el poder de Cristo entre ellos, a pesar de su ausencia física. Jesús mismo había sido un carismático, imbuido del Espíritu de Dios; y el movimiento de Jesús que lo siguió fue también una comunión carismática que experimentó individual y corporalmente el relleno sobrenatural y los dones del Espíritu Santo. Se pensaba que el Espíritu estaba en el lugar de Cristo resucitado y ascendido y que continuaba en su ausencia temporal su ministerio a su pueblo (Jn 7:39; 14: 16-17; 15:26; 16: 7-16; Rom 8: 9-10; Gal 4: 6).

En las páginas del Nuevo Testamento, entonces, encontramos los datos en bruto que la doctrina de la Trinidad buscó luego sistematizar. La iglesia del Nuevo Testamento se mantuvo fiel a su herencia de monoteísmo judío al afirmar que hay un solo Dios (Marcos 12:29; Romanos 3: 29-30; 1 Corintios 8: 4; 1 Timoteo 2: 5; Santiago 2:19) . De acuerdo con la representación de Dios en el Antiguo Testamento (Is 63:16) y la enseñanza de Jesús (Mt 6: 9), los cristianos también concibieron a Dios como Padre, una persona distinta de Jesús su Hijo (Mt 11:27; 26:39; Mc 1: 9-11; Jn 17: 5-26). De hecho, en el uso del Nuevo Testamento, *Dios* (*ho theos*) típicamente se refiere a Dios el Padre (por ejemplo, Gal 4: 4-6). Ahora esto ocasionó un problema para la iglesia del Nuevo Testamento: si *Dios*Designa al Padre, ¿cómo puede uno afirmar la deidad de Cristo sin identificarlo como el Padre? En respuesta a esta dificultad, los escritores del Nuevo Testamento se refieren a Jesús principalmente como "Señor" *(kyrios),*la misma palabra que los traductores

de la Septuaginta usaron en lugar del nombre de Dios Yahvé. Los escritores del Nuevo Testamento aplicaron los textos de prueba del Antiguo Testamento de Jesús acerca de Yahvé (por ejemplo, Rom 10: 9, 13). De hecho, la confesión "Jesús es el Señor" fue la confesión central de la iglesia primitiva (1 Corintios 12: 3), y no solo llamaron a Jesús "Señor" sino que también se dirigieron a él en oración como Señor (1 Corintios 16:22). Esta diferencia en la igualdad puede llevar a locuciones extrañas como la confesión de Pablo "sin embargo, para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien son todas las cosas y para quien existimos, y un Señor, Jesucristo, a través de quien son todas las cosas y por quien existimos "(1 Cor 8: 6).

Además, la iglesia del Nuevo Testamento, que no se contenta con el uso de la nomenclatura divina para Cristo, también le atribuye el papel de Dios como el Creador y Sustentador de toda realidad aparte de Dios (Col 1: 15-20; Heb 1: 1-4; Jn 1: 1-3). En lugares donde los vientos son sometidos a la restricción, se afirma explícitamente que Jesús es (*ho*) *theos* (Jn 1: 1, 18; 20:28; Rom 9: 5; Tit 2:13; Heb 1: 8-12; 1 Jn 5:20). Observando que el sermón cristiano más antiguo, el relato más antiguo de un mártir cristiano, el informe pagano más antiguo de la iglesia y la oración litúrgica más antigua (1 Corintios 16:22) se refieren a Cristo como Señor y Dios, Jaroslav Pelikan, el gran historiador del pensamiento cristiano, concluye: "Claramente, fue el mensaje de lo que la iglesia creyó y enseñó que 'Dios' era un nombre apropiado para Jesucristo".[157]

Finalmente, el Espíritu Santo, que también se identifica como Dios (Hechos 5: 3-4) y el Espíritu de Dios (Mt 12:28; 1 Corintios 6:11), se concibe como algo que se distingue personalmente tanto del Padre como del Hijo (Mt 28:19; Lc 11:13; Jn 14:26; 15:26; Rom 8: 26-27; 2 Cor 13:13; 1 Pedro 1: 1-2). Como estos y otros pasajes dejan en claro, el Espíritu Santo no es una fuerza impersonal, sino una realidad personal que enseña e intercede por los creyentes, quién posee una mente, quién puede ser apenado y mentido, y quién está clasificado como un socio igualitario con El Padre y el Hijo.

En resumen, la iglesia del Nuevo Testamento estaba segura de que solo existe un Dios. Pero también creyeron que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, aunque a nivel personal, merecen ser llamados Dios. El desafío al que se enfrentaba la iglesia postapostólica era cómo dar sentido a estas

afirmaciones. ¿Cómo podrían el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo ser Dios cada uno sin que haya tres dioses o solo una persona?

2 ANTECEDENTES HISTORICOS

2.1 LA CRISTOLOGIA DEL LOGOS

El escenario de la última **controversia trinitaria** y las **controversias cristológicas** , en las cuales las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación se forjaron y se les dio forma de credo, fue establecido por los primeros **apologistas griegos** del segundo siglo, como Justin Martyr, Tatian, Theophilus y Atenágoras. Conectando la Palabra divina (*Logos*) del prólogo del Evangelio de Juan (Jn 1: 1-5) con el **Logos** divino(La razón) como jugaba un papel en el sistema del filósofo judío helenístico Filón de Alejandría (c. 20 aC-c. 50 dC), los apologistas trataron de explicar la doctrina cristiana en categorías filónicas. Para bien o para mal, su apropiación del pensamiento helenístico es uno de los ejemplos más sorprendentes de la profunda y duradera influencia de la filosofía en la teología cristiana. Para Philo, el Logos fue la razón de Dios, que es el principio creativo detrás de la creación del mundo y que, a su vez, informa al mundo con su estructura racional. De manera similar, para los apologistas cristianos, Dios el Padre, que existe solo sin el mundo, tenía en sí mismo su Palabra o Razón o Sabiduría (ver Prov. 8: 22-31), que de alguna manera procedía de él, como una palabra hablada de un mente del hablante, para convertirse en un individuo distinto que creó el mundo y finalmente se encarnó como Jesucristo. La procesión del Logos del Padre se concibió de diversas maneras como teniendo lugar en el momento de la creación o, alternativamente, eternamente. Aunque las preocupaciones cristológicas ocupan el centro del escenario, también se puede entender que el Espíritu Santo procede de la mente de Dios el Padre. Aquí es cómo Athenagoras lo describe:

> El Hijo de Dios es la Palabra del Padre en forma ideal y poder energizante; porque a su semejanza y por medio de él todas las cosas llegaron a existir, lo que presupone que el Padre y el Hijo son

> uno. Ahora, como el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo por una poderosa unidad de Espíritu, el Hijo de Dios es la mente y la razón del Padre. . . . Él es el primer engendrado del Padre. El término se usa no porque vino a existir (porque Dios, que es una mente eterna, tenía en sí mismo su palabra o razón desde el principio, ya que era eternamente racional), sino porque surgió para servir como Forma Ideal y Poder Energizante para todo lo material. . . . Los . . . Espíritu Santo . . . consideramos como una efluencia de Dios que fluye de él y regresa como un rayo de sol. (*Una súplica para los cristianos* 10)

Según esta doctrina, entonces, hay un solo Dios, pero él no es una unidad indiferenciada. Más bien, ciertos aspectos de su mente se expresan como individuos distintos. La doctrina del Logos de los apologistas, por lo tanto, implica una reinterpretación fundamental de la paternidad de Dios: Dios no es simplemente el Padre de la humanidad o, especialmente, de Jesús de Nazaret; más bien, él es el Padre de quien el Logos es engendrado ante todos los mundos. Cristo no es meramente el Hijo unigénito de Dios en virtud de su Encarnación; más bien, es engendrado por el Padre incluso en su divinidad pre-encarnada.

2.2 MODALISMO

La doctrina del Logos de los apologistas griegos fue incorporada a la teología occidental por Ireneo, quien identifica la Palabra de Dios con el Hijo y su Sabiduría con el Espíritu Santo (*Contra las herejías* 4.20.3; cf. 2.30.9). Durante el siglo siguiente surgió una concepción bastante diferente de los personajes divinos en contraste con la doctrina del Logos. Noetus, Praxeus y Sabellius adoptaron una visión **unitaria** de Dios, llamada de diversas maneras **modalismo, monarquismo** o **sabelianismo.**Según el cual el Hijo y el Espíritu no son individuos distintos del Padre. O bien fue el Padre el que se encarnó, sufrió y murió: el Hijo era a lo sumo el aspecto humano de Cristo, o bien el único Dios asumió secuencialmente tres roles como Padre, Hijo y Espíritu Santo en relación con sus criaturas. En su refutación del modalismo, *Contra Praxeas* , el padre de la iglesia norteafricana Tertuliano aportó una mayor precisión a muchas de las ideas y gran parte de la terminología adoptada posteriormente en las formulaciones de credo de la doctrina de la Trinidad. Mientras estaba ansioso por preservar la **monarquía** divina (un término empleado por los apologistas griegos para designar el monoteísmo), Tertuliano insistió en que no nos atrevemos a ignorar la **economía** divina.(un término tomado de Ireneo), por el cual Tertuliano parece significar la manera en que existe el único Dios. El error de los monárquicos o los modalistas es que "piensan que uno no puede creer en un solo Dios de otra manera que diciendo que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son la misma persona". Pero mientras "todos son de uno, por unidad (es decir) de sustancia ", Tertuliano insiste en que

> El misterio de la economía. . . distribuye la unidad en una Trinidad, poniendo en su orden a las tres personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: tres, sin embargo, no están en condición, sino en grado; no en sustancia, sino en forma; no en el poder, sino en el aspecto; sin embargo, de una sustancia, y de una condición, y de un poder, en la medida en que Él es un solo Dios, de quien se consideran estos grados, formas y aspectos, bajo el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. . (*Contra Praxeas* 2)

Al decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno en **sustancia** , Tertuliano emplea la palabra *sustancia* en los dos sentidos explicados por Aristóteles. Primero, hay, como afirma Tertuliano, solo "un Dios", una cosa que es Dios. Pero Tertuliano también significa que las tres personas distintas comparten la misma **naturaleza** esencial . Por lo tanto, en su exégesis del texto de prueba monárquico “Yo y mi padre somos uno” (Jn 10:30), Tertuliano señala (1) que el sujeto plural y el verbo son íntimos de que hay dos entidades, a saber, dos **personas** involucradas. , pero (2) que el predicado es un sustantivo abstracto (no personal): *unum,* no *unus* . Él comenta, " *Unum*, un término neutro,. . . no implica singularidad de número, sino unidad de esencia, semejanza, conjunción, afecto por parte del Padre,. . . y sumisión sobre el Hijo. . . . Cuando dice: 'Yo y el Padre somos uno' en esencia- *unum* -Él muestra que hay dos, a quien pone en igualdad y une en un solo”(22).

Entonces, cuando Tertuliano dice que la sustancia única se distribuye en tres formas o aspectos, no está afirmando el modalismo, sino la diversidad de tres personas que comparten la misma naturaleza. De hecho, es tan audaz al afirmar la distinción de las personas, incluso llamándolas "tres seres" (13; cf. 22), que a veces parece cortejar el **triteísmo.**. Comparando al Padre y al Hijo con el sol y un rayo de sol, él declara: "Aunque no hago dos soles, aún considero que tanto el sol como su rayo son tanto dos cosas como dos formas de una sustancia indivisa, como Dios y su Palabra, como el Padre y el Hijo ”(13). De este modo, concibe al Hijo como "realmente un ser sustantivo, al tener una sustancia propia, de tal manera que pueda ser considerado como una cosa objetiva y una persona, y por lo tanto capaz. . . para hacer dos, el Padre y el Hijo, Dios y la Palabra ”(7). Tertuliano incluso parece pensar en el Padre y el Hijo como parcelas distintas de la misma materia espiritual a partir de las cuales, en su visión idiosincrásica, creía que Dios estaba constituido (7).

La sabiduría convencional dice que al afirmar que Dios es tres personas, los padres de la iglesia como Tertuliano significaban a lo sumo tres **individuos** , no tres personas en el sentido moderno y psicológico de tres **centros de autoconciencia**. Volveremos a este tema cuando veamos la formulación de credo de la doctrina trinitaria, pero por ahora podemos observar que un examen de las declaraciones de Tertuliano sugiere que tal afirmación es muy exagerada. En un pasaje notable destinado a ilustrar la

doctrina del Hijo como el Logos inmanente en la mente del Padre, Tertuliano invita a su lector, quien, dice, está creado a imagen y semejanza de Dios, para considerar el papel de la razón en el lector. propio pensamiento auto-reflexivo. “Observa, entonces, que cuando estás conversando en silencio contigo mismo, este mismo proceso se lleva a cabo dentro de ti por tu razón, que te encuentra con una palabra en cada movimiento de tu pensamiento, en cada impulso de tu concepción” (5). Tertuliano concibe la propia razón como una especie de compañero de diálogo cuando uno está comprometido con el pensamiento auto-reflexivo. Sin duda, cada uno de nosotros ha mantenido un diálogo interno de este tipo, que requiere no solo la conciencia sino la autoconciencia. El punto de Tertuliano es que "en cierto sentido, la palabra es una segunda persona dentro de ti" a través de la cual generas pensamiento. Por supuesto, se da cuenta de que ningún ser humano es literalmente dos personas, pero sostiene que "todo esto se trata mucho más en Dios", que posee su Logos inmanente incluso cuando está en silencio. O, de nuevo, al demostrar la distinción personal entre el Padre y el Hijo, Tertuliano apela a los pasajes de las Escrituras que emplean palabras indexadas de primera y segunda persona que distinguen al Padre y al Hijo. Al referirse al Salmo 2: 7, Tertuliano le dice al modalista: "Si quieres que crea que Él es tanto el Padre como el Hijo, muéstrame algún otro pasaje donde se declare: 'El Señor se dijo a sí mismo: Soy mi propio Hijo, hoy me he engendrado '”(11). Cita numerosos pasajes que, a través de su uso de**Índices personales** , ilustran la relación Yo-Tú en la cual las personas de la Trinidad se apoyan entre sí. Desafía al modalista a explicar cómo un Ser que es absolutamente único y singular puede usar pronombres plurales en primera persona, como en "Hagamos al hombre a nuestra imagen". Tertuliano claramente piensa en el Padre, el Hijo y el Espíritu como individuos capaces de emplear Índices en primera persona y dirigirse unos a otros con índices en segunda persona, lo que implica que son personas conscientes de sí mismas. Por lo tanto, “en estas pocas citas, la distinción de personas en la Trinidad está claramente establecida” (11). Tertuliano, por lo tanto, afirma implícitamente que las personas de la Trinidad son tres individuos distintos y autoconscientes.

La única calificación que se podría hacer a esta imagen se encuentra en un vestigio de la doctrina de los logotipos de los apologistas en la teología de Tertuliano. No solo acepta su opinión de que hay relaciones de derivación entre las personas de la Trinidad, sino que estas relaciones no son eternas. Al

Padre él llama "la fuente de la Deidad" (29); "El Padre es la sustancia completa, pero el Hijo es una derivación y una parte del todo" (9). El Padre existe eternamente con su Logos inmanente; y en la creación, antes del comienzo de todas las cosas, el Hijo procede del Padre y se convierte así en su primer Hijo engendrado, a través de quien se crea el mundo (19). Por lo tanto, el Logos solo se convierte en el Hijo de Dios cuando procede del Padre como un ser sustantivo (7). A Tertuliano le gustan las analogías, como el rayo de sol emitido por el sol o el río por la primavera (8, 22) para ilustrar la unidad de la sustancia del Hijo a medida que él procede del Padre. El Hijo, entonces, es “Dios de Dios” (15). De manera similar, el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo (4). Parece que Tertuliano consideraría que el Hijo y el Espíritu son personas distintas solo después de su procesión del Padre (7), pero está claro que insiste en su distinción personal desde al menos ese punto.

A través de los esfuerzos de padres de la iglesia como Tertuliano, Hipólito, Orígenes y Novaciano, la iglesia rechazó el modalismo como una comprensión adecuada de Dios y afirmó la distinción de las tres personas llamadas Padre, Hijo y Espíritu Santo. Durante el siglo siguiente, la iglesia se enfrentó con un desafío desde el extremo opuesto del espectro: el arrianismo, que afirmaba la distinción personal del Padre y el Hijo, pero solo en el sacrificio de la deidad del Hijo.

2.3 ARIANISMO

En 319, un presbítero alejandrino llamado Ario comenzó a propagar su doctrina de que el Hijo no era de la misma sustancia que el Padre, sino que fue creado por el Padre antes del comienzo del mundo. Esto marcó el comienzo de la gran controversia trinitaria, que duró hasta finales de siglo y nos dio los **Credos de Nicea** y **Constantinopolita** . Aunque los teólogos alejandrinos como Orígenes, en contraste con Tertuliano, habían argumentado que la creación del Logos del Padre no tuvo un comienzo, sino que es desde la eternidad, la razón por la que la mayoría de los teólogos consideraron inaceptable la doctrina de Ario, como Arius creía, tanto porque afirmó: "El Hijo tiene un principio, pero Dios no tiene principio" (*Carta a Eusebio de Nicomedia*4-5). Más bien, lo que era objetable era que Arrio negaba incluso que el Logos preexistiera inmanentemente en Dios antes de ser engendrado o fuera en algún sentido de la sustancia del Padre, de modo que su comienzo no fuera, de hecho, un engendramiento sino una creación *ex nihilo* y que por lo tanto el Hijo es una criatura. Como Atanasio, obispo de Alejandría, más tarde protestó, según Arius, a Dios sin el Hijo le faltaban su Palabra y su sabiduría, que es blasfema (*Oraciones contra los arrianos* 1.6.17), y el Hijo es "una criatura y una obra". , no propia de la esencia del Padre ”(1.3.9). En 325, un concilio en Antioquía condenó a cualquiera que dijera que el Hijo es una criatura o que se originó o que se hizo o no es realmente una descendencia o que una vez que él no existió; más tarde ese año el ecuménico**El Concilio de Nicea** emitió su formulación de credo de la creencia trinitaria.

El credo declara,

> Creemos en un solo Dios, el Padre que gobierna todo, creador de todas las cosas visibles e invisibles;
>
> Y en un Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado del Padre como unigénito, es decir, de la esencia del Padre, Dios de Dios, Luz de la Luz, verdadero Dios del verdadero Dios, engendrado no creado, de la misma esencia que el Padre, por medio de la cual todas las cosas nacieron, tanto en el cielo como en la tierra; Quienes, para nosotros,

> los hombres y para nuestra salvación, descendieron y se encarnaron, convirtiéndose en humanos. Sufrió y al tercer día resucitó, y ascendió a los cielos. Y vendrá a juzgar tanto a los vivos como a los muertos.
>
> Y [creemos] en el Espíritu Santo.
>
> Pero, aquellos que dicen, una vez que no lo fue, o que no lo fue antes de su generación, o que salió de la nada, o que afirman que él, el Hijo de Dios, es un *hipostasio* u *ousia* diferente *,*o que él es una criatura, o cambiante, o mutable, la Iglesia católica y apostólica los anatematiza.

Varias características de esta declaración merecen un comentario: (1) Se declara que el Hijo (y, en consecuencia, el Espíritu Santo) es de la misma esencia (***homoousios***) que el Padre. Esto quiere decir que el Hijo y el Padre comparten la misma naturaleza divina. Por lo tanto, el Hijo no puede ser una criatura, teniendo, como afirma Ario, una naturaleza diferente (***heteroousios***) de la naturaleza divina. (2) El Hijo es declarado engendrado, no hecho. Esta afirmación anti-aria se dice con respecto a la naturaleza divina de Cristo, no a su naturaleza humana, y representa el legado de la antigua cristología del Logos. En el credo de Eusebio de Cesarea, utilizado como borrador de la declaración de Nicea, la palabra *Logos se* encontraba donde *Hijo*se encuentra en el Credo de Nicea, y se declara que el Logos es “engendrado del Padre antes de todas las edades”. Las condenas al Credo de Nicea implican de manera similar que este engendramiento es eterno. Atanasio explica a través de un juego de palabras sutil que mientras tanto el Padre como el Hijo son *agenetos* (es decir, no *surgieron* en algún momento), sin embargo, solo el Padre es *agennetos*(es decir, no engendrado), mientras que el Hijo es *gennetos* (engendrado eternamente del Padre (*Cuatro Discursos contra los Arianos* 1.9.31). (3) La condena de los que dicen que Cristo "es un ***hipóstasis*** u ***ousia diferente.***”Del Padre ocasionó gran confusión en la iglesia. Para los teólogos occidentales de habla latina, la palabra griega *hipostasis* era etimológicamente paralela y, por lo tanto, sinónimo de la *sustancia* latina ("sustancia"). Por lo tanto, negaron una pluralidad de *hipóstasis* en Dios. Aunque el Credo de Nicea fue redactado en griego, el significado de los términos es occidental. Para muchos orientales, los teólogos de habla griega, *hipóstasis* y *ousia* no eran sinónimos. *Ousia* significa "sustancia" e *hipóstasis.*designado un individuo

concreto, un dueño de la propiedad. Como lo explica Gregorio de Nyssa, uno de los tres padres de la iglesia de Capadocia, famosos por su explicación del Credo de Nicea, un *hipostasis* es "lo que subsiste y está especialmente y peculiarmente indicado por [a] nombre", por ejemplo, Paul, en contraste con *Ousia ,* que se refiere a la naturaleza universal común a las cosas de un cierto tipo, por ejemplo, el hombre (*Epístola* 38.2-3). El Padre y el Hijo, aunque comparten la misma sustancia, son *hipóstasis* claramente distintas , ya que tienen propiedades diferentes (solo el Padre, por ejemplo, tiene la propiedad de ser no engendrado). Por lo tanto, la afirmación del Credo de Nicea de que el Padre y el Hijo son la misma *hipostasis.*Sonaba como el modalismo para muchos pensadores orientales. Después de décadas de intenso debate, esta confusión terminológica se aclaró en el Concilio de Alejandría en 362, que afirmaba *homoousios* pero permitía que existieran tres *hipóstasis* divinas .

¿Qué eran estas *hipóstasis,* todas compartiendo la naturaleza divina? La respuesta unánime de los teólogos ortodoxos fue que eran tres *personas.* Como se mencionó anteriormente, se suele decir que no debemos leer esta afirmación de manera anacrónica, ya que empleamos el concepto psicológico moderno de una persona. Esta precaución debe, sin embargo, ser calificada. Si bien la *hipostasis* no significa "persona", sin embargo, una *hipostasis* racional se acerca mucho a lo que entendemos por "persona". Para Aristóteles, la esencia genérica del hombre está capturada por la frase "animal racional". Los animales tienen alma pero carecen de racionalidad. y es la propiedad de la racionalidad la que sirve para distinguir a los seres humanos de otros animales. Así, un *hipoestasis* racional.Solo puede ser lo que llamamos una persona. Cabe destacar que la ilustración de Gregory de Nyssa de tres *hipóstasis que* tienen una sustancia es Peter, James y John, todos ellos ejemplificando la misma naturaleza humana *(A Ablabius que no hay tres dioses)* . ¿De qué otra manera puede tomarse esto como una ilustración intencionada de tres personas con una sola naturaleza? Además, los Capadocios atribuyen a las tres *hipóstasis* divinas las propiedades constitutivas de la personalidad, como el conocimiento mutuo, el amor y la volición, incluso si, como enfatiza Gregorio de Nazianzus, éstas siempre están en concordia y por lo tanto son incapaces de separarse entre sí (*Tercera Oración teológica: sobre el hijo*2). Así, Gregorio se jacta de que su rebaño, a diferencia de los sabellianos, “adoran al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo,

una sola Deidad; Dios Padre, Dios Hijo y (no te enojes) Dios Espíritu Santo, Una Naturaleza en Tres Personalidades, intelectual, perfecto, autoexistente, numéricamente separado, pero no separado en Dios ”(*Oración* 33.16). La atribución de propiedades personales es especialmente evidente en la defensa robusta de la plena igualdad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo como una *hipostasis* divina . Basilio declara que el Espíritu Santo no solo es "incorpóreo, puramente inmaterial e indivisible", sino que "nos vemos obligados a dirigir nuestros pensamientos a lo alto ya pensar en un ser inteligente, ilimitado en poder" (*Sobre el Espíritu Santo*9.22). Al citar 1 Corintios 2:11, compara el Espíritu de Dios con el espíritu humano en cada uno de nosotros (16.40) y afirma que en su obra santificadora el Espíritu Santo hace que las personas sean espirituales "por medio de la comunión consigo mismo" (9.23). Los Capadocios habrían resistido ferozmente cualquier intento de tratar al Espíritu Santo como una fuerza impersonal y divina. Por lo tanto, su intención era afirmar que realmente hay tres personas en un rico sentido psicológico que son el único Dios.

En resumen, mientras que el modalismo afirmaba la deidad igual de las tres personas a expensas de su distinción personal, los cristianos ortodoxos mantenían tanto la deidad igual como la distinción personal de las tres personas. Además, lo hicieron mientras afirmaban mantener el compromiso de todas las partes con el monoteísmo. Existe un solo Dios, que es tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

2.4 MODELOS DE LA TRINIDAD

¿Tiene sentido la doctrina de la Trinidad? Los pensadores ilustrados denunciaron la doctrina como incoherente, pero durante el siglo veinte muchos teólogos llegaron a una nueva apreciación de la teología trinitaria, y en las últimas décadas varios filósofos cristianos han tratado de formular versiones filosóficamente defendibles de la doctrina de la Trinidad. Normalmente se identifican dos modelos o enfoques amplios: **el trinitarianismo social** , que pone mayor énfasis en la diversidad de las personas, y el **trinitarianismo latino.**, lo que pone mayor énfasis en la unidad de Dios. Sin embargo, esta nomenclatura es engañosa, ya que los grandes padres latinos de la iglesia, Tertuliano e Hilary, eran trinitarios sociales, al igual que Atanasio, una fuente de la teología latina. Por lo tanto, en lugar de eso, deberemos contrastar el trinitarianismo social con lo que uno ha llamado **anti trinitarianismo social** . El compromiso central del trinitarianismo social es que en Dios hay tres centros distintos de autoconciencia, cada uno con su intelecto y voluntad adecuados. El compromiso central del trinitarianismo antisocial es que hay un solo Dios, cuya unicidad de intelecto y voluntad no se ve comprometida por la diversidad de personas. El trinitarismo social amenaza con virar hacia el triteismo; el trinitarianismo antisocial está en peligro de caer en el unitarianismo.

Los trinitarios sociales suelen ver a los padres de Capadocia como sus campeones. Como hemos visto, explican la diferencia entre sustancia e *hipostasis* como la diferencia entre una esencia genérica, digamos, *hombre* , y ejemplos particulares de ella, en este caso, varios hombres como Peter, James y John. Esto lleva a una pregunta obvia: si Pedro, Santiago y Juan son tres hombres que tienen la misma naturaleza, entonces, ¿por qué el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no serían tres dioses que tengan la naturaleza divina?

En su carta *a Ablabius que no hay tres dioses,* Gregory de Nyssa luchó por responder esta pregunta. Destaca la primacía de lo universal, que es uno e inmutable en cada uno de los tres hombres. Esto es simplemente para resaltar una **propiedad universal** , que Gregory sostiene que es una en sus múltiples instancias, en lugar de la **instancia de propiedad.**De eso universal en cada

hombre. Gregorio, como Platón, piensa en lo universal como la realidad primaria. Él aconseja que en lugar de hablar de tres dioses, deberíamos hablar de un solo hombre. Pero esta respuesta no resuelve nada. Incluso si pensamos que lo universal es la realidad primaria, es innegable que hay tres casos de esa realidad que, en el primer caso, son tres hombres distintos, como es obvio por el hecho de que un hombre puede dejar de existir sin él. Los otros dejan de hacerlo. De manera similar, incluso si la única naturaleza divina es la realidad primaria, aún así es innegablemente ejemplificada por tres *hipóstasis* , quienes deberían ser cada uno un ejemplo de deidad.

Para bloquear la inferencia a tres dioses, Gregory también apela a la inefabilidad de la naturaleza divina y al hecho de que todas las operaciones de la Trinidad hacia el mundo involucran la participación de las tres personas. Pero incluso con sus suposiciones, no se puede concluir justificadamente que no haya tres individuos que actúen en cooperación que compartan esta naturaleza inefable, y cualquier indistinguibilidad restante parece puramente epistémica, no ontológica.

Gregory continúa enfatizando que cada operación entre Dios y la creación encuentra su origen en el Padre, procede a través del Hijo y es perfeccionada por el Espíritu Santo. Debido a esto, afirma, no podemos hablar de aquellos que de manera conjunta e inseparablemente realizan estas operaciones como tres dioses. Pero la inferencia de Gregory parece injustificada. Simplemente porque las criaturas no podemos distinguir a las personas que llevan a cabo tales operaciones, no podemos concluir que no hay tres instancias de la naturaleza divina en acción; además, el hecho mismo de que estas operaciones se originen en el Padre, procedan a través del Hijo y son perfeccionadas por el Espíritu parece probar que hay tres operaciones distintas, si bien inseparables, en cada obra de la Trinidad hacia la creación.

Finalmente, Gregorio parece negar que la naturaleza divina puede ser instanciada de manera múltiple. Identifica el principio de individuación como "apariencia corporal, y tamaño, y lugar, y diferencia en figura y color": "Lo que no está circunscrito de esta manera no se enumera, y lo que no se enumera no se puede contemplar en multitud". , la naturaleza divina "no admite en su propio caso el significado de multitud". Pero si este es el argumento de Gregorio, no solo es incompatible con la existencia de tres dioses, sino que impide que haya un solo Dios. La naturaleza divina sería ininstalable, ya que no hay principio para individualizarla. Si no puede ser

enumerado, ni siquiera puede haber uno. Por otro lado, si el argumento de Gregorio pretende simplemente mostrar que hay una sola naturaleza divina genérica, no muchas, entonces, simplemente ha demostrado ser muy poco: la naturaleza universal puede ser una, pero múltiples instancias. Dado que hay tres*hipóstasis* en la Divinidad, distinguida según Gregory por las relaciones intratrinitarias, entonces debería haber tres dioses. La tarea más apremiante de los trinitarios sociales contemporáneos es encontrar una respuesta más convincente de por qué, según su punto de vista, no hay tres dioses.

Los trinitarios antisociales suelen considerar a los teólogos latinos como Agustín y Aquino como sus campeones. En gran medida, la apelación a Agustín se basa en una mala interpretación que resulta de tomar aisladamente sus analogías de la Trinidad en la mente humana, como el amante, el amado y el amor mismo (*En la Trinidad*8.10.14; 9.2.2) o memoria, comprensión y voluntad (o amor) (10.11.17-18). Agustín declara explícitamente que las personas de la Trinidad no están identificadas con estas características de la mente de Dios; más bien, son "una imagen de la Trinidad en el hombre" (14.8.11; 15.8.14). "¿Nosotros", pregunta, "de tal manera también vemos la Trinidad que está en Dios?" Él responde: "Sin duda, o bien no entendemos en absoluto y contemplamos las cosas invisibles de Dios por aquellas cosas que se hacen, o si los contemplamos en absoluto, no contemplamos la Trinidad en ellos ”(15.7.10). En particular, Agustín se da cuenta de que estas características no son idénticas a una persona, sino que son características que posee cualquier persona humana (15.7.11). Identificando al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con la memoria divina, la comprensión y el amor, Agustín reconoce: llevaría a la absurda conclusión de que el Padre se conoce solo por el Hijo o se ama solo por el Espíritu Santo, ¡como si el Hijo fuera el entendimiento del Padre y el Espíritu, y el Padre la memoria del Espíritu y el Hijo! Más bien, la memoria, la comprensión y la voluntad (o amor) deben pertenecer a cada una de las personas individuales (15.7.12). Agustín concluye con la reflexión de que habiendo encontrado en una persona humana una imagen de la Trinidad, había deseado iluminar la relación entre las tres personas divinas; pero al final, tres cosas que pertenecen a una persona no pueden adaptarse a las tres personas de la Trinidad (15.24.45). la memoria, la comprensión y la voluntad (o amor) deben pertenecer a cada una de las personas (15.7.12). Agustín concluye con la reflexión de que habiendo encontrado en una persona humana una imagen de la Trinidad, había deseado

iluminar la relación entre las tres personas divinas; pero al final, tres cosas que pertenecen a una persona no pueden adaptarse a las tres personas de la Trinidad (15.24.45). la memoria, la comprensión y la voluntad (o amor) deben pertenecer a cada una de las personas (15.7.12). Agustín concluye con la reflexión de que habiendo encontrado en una persona humana una imagen de la Trinidad, había deseado iluminar la relación entre las tres personas divinas; pero al final, tres cosas que pertenecen a una persona no pueden adaptarse a las tres personas de la Trinidad (15.24.45).

Los trinitarios antisociales con frecuencia interpretan a Agustín para sostener que las personas de la Trinidad son simplemente varias relaciones que subsisten en Dios. Pero esto no es lo que dice Agustín (5.3.4—5.5.6). Arians había objetado que si el Padre es esencialmente no engendrado y el Hijo es esencialmente engendrado, entonces el Padre y el Hijo no pueden compartir la misma esencia o sustancia (*homoousios*). En respuesta a esta ingeniosa objeción, Agustín afirma que la distinción entre Padre e Hijo no es una cuestión de propiedades esenciales diferentes ni de propiedades accidentales diferentes. Más bien, las personas se distinguen en virtud de las relaciones en las que se encuentran. Debido a que "Padre" e "Hijo" son términos relacionales que implican la existencia de otra cosa, Agustín piensa que propiedades como las *engendradas por Dios*No puede pertenecer a la esencia de nada. Evidentemente, asume que solo las propiedades intrínsecas constituyen la esencia de algo. Pero si *ser engendrado* no es parte de la esencia del Hijo, ¿no es accidental para él? No, dice Agustín, porque es eterna e inmutablemente el caso de que el Hijo sea engendrado. Sin embargo, la respuesta de Agustín no es adecuada, ya que la eternidad y la inmutabilidad no son suficientes por necesidad; Todavía podría haber mundos posibles en los que la persona que en el mundo real es el Padre no engendra un Hijo y, por lo tanto, no es un Padre. Agustín debería en cambio reclamar que *padre* e *hijo*Implica relaciones internas entre las personas de la Divinidad, de modo que no haya un mundo posible en el que no estén en esa relación. El Padre y el Hijo compartirían las mismas propiedades esenciales intrínsecas, pero diferirían en virtud de sus diferentes propiedades relacionales o las diferentes relaciones internas en las que se encuentran. Note lo que Agustín no dice, a saber, que el Padre y el Hijo simplemente son relaciones. Es cierto que Agustín se sintió incómodo con la terminología de "tres personas" porque esto parece implicar tres instancias de un tipo genérico

y, por lo tanto, tres dioses (5.9.10; 7.4.7-8). Aceptó la terminología algo a regañadientes por falta de una palabra mejor. Pero no trató de reducir a las personas a meras relaciones.

Para un ejemplo genuino de anti trinitarianismo social, podemos recurrir a Tomás de Aquino, quien lleva la analogía agustiniana a su límite aparente. Aquino sostiene que hay una semejanza de la Trinidad en la mente humana en la medida en que se entiende a sí misma y se ama a sí misma (*Summa contra gentiles*4.26.6). Encontramos en la mente la mente misma, la mente concebida en el intelecto y la mente amada en la voluntad. La diferencia entre esta semejanza humana y la Trinidad es, primero, que los actos de comprensión y voluntad de la mente humana no son idénticos a su ser y, segundo, que la mente como se entiende y la mente como amada no subsiste y, por lo tanto, no son personas . En contraste, la doctrina de Aquino de la simplicidad divina implica que los actos de comprensión y voluntad de Dios son idénticos a su ser, y además sostiene (paradójicamente) que Dios, tal como es comprendido, y Dios como amado, subsisten y, por lo tanto, cuentan como personas distintas de Dios el Padre. Según Aquino, como Dios se conoce a sí mismo, hay en Dios el que conoce y el objeto de ese conocimiento, que es el conocido. El conocido existe en el que conoce como su Palabra. Ellos comparten la misma esencia y, de hecho, son idénticos a ella, pero son diferentes en relación (4.11.13). De hecho, Aquino sostiene que las diferentes personas divinas son las diferentes relaciones en Dios, como*paternidad (ser padre de)* y *filiación (ser hijo de)* (*Summa theologiae* 1a.40.2). A pesar de su compromiso con la simplicidad divina, Aquino considera estas relaciones como entidades subsistentes en Dios (*Summa contra gentiles*4.14.6, 11). Debido a que el que sabe genera el conocido y comparten la misma esencia, están relacionados como Padre con Hijo. Además, Dios se ama a sí mismo, de modo que Dios, como amado, es diferente de Dios como amoroso (4.19.7-12) y se llama Espíritu Santo. Dado que el conocimiento y la voluntad de Dios no son realmente distintos, el Hijo y el Espíritu Santo serían una persona si la única diferencia entre ellos fuera que uno procede por medio de que Dios se conoce a sí mismo y la otra por medio de que Dios se ama a sí mismo. Pero son distintos porque solo el Espíritu Santo procede tanto del Padre como del Hijo.

3 EVALUACIÓN DE LOS MODELOS

3.1 TRINITARISMO ANTI SOCIAL

¿Es viable el trinitarianismo tomista antisocial? La doctrina de la Trinidad de Tomás es, sin duda, inconsistente con su doctrina de la simplicidad divina. Intuitivamente, parece obvio que un ser que está absolutamente sin composición y que trasciende todas las distinciones no puede tener relaciones reales que subsistan en él, y mucho menos ser tres personas distintas. Más específicamente, el argumento de Aquino de que cada una de las tres personas tiene la misma esencia divina implica, dada la simplicidad divina, que cada persona es la esencia. Pero si dos cosas son idénticas con una tercera cosa, son idénticas entre sí. Por lo tanto, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no pueden ser personas o relaciones distintas. Dado que esta conclusión no deseada surge no tanto de la doctrina trinitaria de Aquino como de la doctrina de la simplicidad divina,

Parece que no. Sin plantear la pregunta a favor del trinitarianismo social, se puede decir con seguridad que en una comprensión razonable de la *persona no* se puede equiparar a una persona con una **relación.**. Las relaciones no causan cosas, no conocen las verdades ni aman a las personas de la manera que la Biblia dice que Dios hace. Además, pensar que los objetos intencionales de que Dios se conozca a sí mismo y se ame a sí mismo constituyen en cualquier sentido personas realmente distintas es totalmente inverosímil. Incluso si Dios el Padre fuera una persona y no una mera relación, no hay razón, incluso en el propio sistema metafísico de Aquino, por la cual el Padre, como se entiende y se ama por sí mismo, sería una persona diferente. La distinción involucrada aquí es meramente aquella entre uno mismo como sujeto ("yo") y como objeto ("yo"). No hay más razón para pensar que el individuo designado por "yo", "yo" y "yo" constituye una pluralidad de personas en el caso de Dios que en el caso de cualquier ser humano. El trinitarianismo antisocial parece reducirse al modalismo clásico.

Supongamos que el trinitario antisocial insiste en que, en el caso de Dios, las relaciones subsistentes dentro de Dios realmente constituyen personas distintas en un sentido suficientemente sólido. Entonces se presentan dos problemas. Primero, surge una regresión infinita de personas en la Deidad. Si Dios como se entiende realmente es una persona distinta llamada Hijo, entonces el Hijo, como el Padre, también debe entenderse a sí mismo y amarse a sí mismo. De este modo, se generan otras dos personas de la Deidad, que a su vez también pueden considerarse como objetos intencionales de su conocimiento y voluntad, generando así personas ad infinitum. Terminamos con una serie infinita de Trinidades dentro de Trinidades en la Divinidad, semejante a un fractal. Aquino realmente considera esta objeción, y su respuesta es que "así como la Palabra no es otro dios, tampoco lo es Él otro intelecto; en consecuencia, no otro acto de entendimiento; Por lo tanto, no otra palabra "(*Summa contra gentiles* 4.13.2). Esta respuesta solo refuerza la impresión previa de modalismo, ya que el intelecto y el acto de comprensión del Hijo son simplemente el intelecto y el acto de comprensión del Padre; el entendimiento del Hijo mismo es idéntico al entendimiento del Padre mismo. El Hijo no parece más que un nombre dado a *mí* del Padre.. Segundo, una persona no existe en otra persona. En la visión de Aquino, el Hijo o la Palabra permanece en el Padre (4.11.180). Si bien podemos entender que una relación existe en una persona, parece ininteligible decir que una persona existe en otra persona. (Obviamente, la doctrina trinitaria clásica afirma que más de una persona puede existir en un solo ser, pero las personas no son el tipo de entidad que existe en otra persona. Es cierto que la doctrina clásica involucra una *pericoresis (circunferencia)*.o la residencia mutua de las tres personas una en la otra, que a menudo se enuncia como la existencia de cada persona en las otras. Pero esto puede entenderse en términos de completa armonía de voluntad y acción, de amor mutuo y de pleno conocimiento mutuo con respecto a las personas de la Deidad; más allá de eso, permanece oscuro lo que literalmente podría significar el hecho de que una persona esté en otra persona. Una vez más, parece que nos vemos obligados a concluir que las relaciones subsistentes planteadas por el antisocial trinitario no se elevan al nivel de la personalidad.

3.2 TRINITARISMO SOCIAL

3.2.1 MONOTEISMO FUNCIONAL

¿Hay mejores perspectivas para un trinitarianismo social viable? Brian Leftow ha distinguido tres formas de trinitarianismo social que se ofrecen: **el monoteísmo trinitario, el monoteísmo mental** y el **monoteísmo funcional** .

Para considerar esto en orden inverso, el monoteísmo funcional apela al funcionamiento armonioso e interrelacionado de las personas divinas como la base para verlos como un solo Dios. Por ejemplo, Richard Swinburne considera que Dios es una sustancia colectiva, lógicamente indivisible, compuesta por tres personas que también son sustancias. Él ve al Padre como la causa activa eterna del Hijo y el Espíritu, y esta última como causa permisiva, a su vez, del Padre. Porque todos ellos son omnipotentes y perfectamente buenos, cooperan en todas sus voliciones y acciones. Es lógicamente imposible que una persona exista o actúe independientemente de las otras dos. Swinburne considera que esta comprensión es suficiente para captar la intención de los concilios de la iglesia, cuyas afirmaciones monoteístas, piensa,

Leftow arruina la visión de Swinburne como "un paganismo refinado", una forma de politeísmo ligeramente velada.[158] Dado que, en opinión de Swinburne, cada persona es una sustancia discreta, es un ser distinto, incluso si ese ser es causalmente dependiente de algún otro ser para su existencia. De hecho, la dependencia causal del Hijo sobre el Padre es problemática para que el Hijo sea divino. Porque, según el relato de Swinburne, el Hijo existe de la misma manera que las criaturas, solo debido a que una persona divina lo conserva en el ser y no lo aniquila. De hecho, dado que el Hijo es una sustancia distinta del Padre, el engendramiento del Padre equivale a *creatio ex nihilo,* que como vio Ario, hace del Hijo una criatura. Si eliminamos de la cuenta de Swinburne la relación de dependencia causal entre las personas divinas, entonces estamos atrapados con el hecho sorprendente e inexplicable

de que simplemente existen tres seres divinos que comparten la misma naturaleza, lo que parece increíble. En cuanto a la unidad de voluntad entre las tres personas divinas, no hay ninguna razón para ver esto como constitutivo de una sustancia colectiva, ya que tres dioses separados que eran omnipotentes y moralmente perfectos actuarían de manera similar, si Swinburne argumentara contra la posibilidad. La disensión es correcta. Por lo tanto, no hay una diferencia destacada entre el monoteísmo funcional y el politeísmo.

3.2.2 MONOTEISMO DE LA MENTE DEL GRUPO

El monoteísmo de la mente grupal sostiene que la Trinidad es una **mente** que está compuesta por las mentes de las tres personas en la Deidad. Si tal modelo debe ser teológicamente aceptable, la mente de la Trinidad no puede ser un yo consciente de sí mismo, además de los tres seres conscientes de sí mismos que son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, porque de lo contrario no tenemos una Trinidad sino una Cuaternidad, por así decirlo. Por lo tanto, la Trinidad misma no puede interpretarse como un agente, dotada de intelecto y voluntad, además de las tres personas de la Trinidad. Las tres personas tendrían que ser consideradas como **submindsde** la mente de dios. Para hacer inteligible tal visión, Leftow recurre a experimentos mentales que involucran operaciones quirúrgicas en las cuales se cortan las comisuras cerebrales, la red de nervios que conectan los dos hemisferios del cerebro. Tales operaciones se han realizado como un tratamiento para la epilepsia severa, y los resultados son provocativos. Los pacientes a veces se comportan como si las dos mitades de su cerebro funcionaran de forma independiente. La interpretación de tales resultados es controvertida, pero una interpretación, sugerida por varios experimentos mentales, es que los pacientes tienen dos mentes. Ahora surge la pregunta de si en un ser humano que funciona normalmente no tenemos ya dos submindidos separables vinculados a sus respectivos hemisferios que cooperen juntos para producir una sola conciencia humana.

Aplicando esta noción de una mente grupal a la Trinidad, debemos, si queremos permanecer bíblicamente ortodoxos, mantener que las mentes de

las personas de la Trinidad son más que simples sumisos que nunca llegan a la autoconciencia o comparten una conciencia común. Estado mental como una sola autoconciencia. Porque tal visión es incompatible con las personas que existen en las relaciones I-Thou entre sí; desde ese punto de vista, Dios realmente es solo una persona.

Para ser teológicamente aceptable, el monoteísmo de la mente grupal tendrá que interpretarse dinámicamente, como un proceso en el cual los supuestos emergen en la autoconciencia para reemplazar la autoconciencia trinitaria única. En otras palabras, lo que el monoteísmo de la mente grupal ofrece es una versión sorprendentemente moderna de la antigua doctrina del Logos de los apologistas griegos. La monarquía divina (la única autoconciencia de la Trinidad) contiene en sí misma un Logos inmanente (un submind) que, al principio de la creación del mundo, se despliega en la economía divina (los subminds emergen en la autoconciencia en reemplazo de la antigua autoconciencia única).

Este modelo provocativo da algún sentido a la idea, por lo demás muy difícil, de que el Padre engendre al Hijo en su naturaleza divina. Por otro lado, si pensamos en la autoconciencia primordial de la Deidad como el Padre, entonces el modelo requiere que la persona del Padre expire en la aparición de los tres sumisos en la autoconciencia (cf. Atanasio *Cuatro discursos en contra). los arianos* 4.3). Para evitar esta inoportuna implicación, uno tendría que pensar en alguna forma en que la identidad personal del Padre se mantenga a través del despliegue de la economía divina, del mismo modo que un paciente sobrevive a una comisurotomía.

Todo el modelo, por supuesto, depende de la noción muy controvertida de los subminds y su aparición en distintas personas. Si no equiparamos las mentes con las personas, entonces el resultado del despliegue de la economía divina será simplemente una persona con tres mentes, que no llega a la doctrina de la Trinidad. Pero si, como parece plausible, entendemos que las mentes y las personas existen en una correspondencia uno a uno, entonces la aparición de tres personas distintas levanta una vez más el espectro del triteísmo. La fuerza impulsora detrás del monoteísmo de la mente grupal es preservar la unidad del ser de Dios de una manera que el monoteísmo funcional no puede. Pero una vez que la economía divina se ha desplegado, la mente del grupo ha desaparecido, y no está claro por qué ahora no tenemos tres dioses en lugar de uno.

3.2.3 MONOTEISMO DE LA TRINIDAD

Finalmente, recurrimos al monoteísmo trinitario, que sostiene que si bien las personas de la Trinidad son divinas, la Trinidad en su conjunto es la propia Dios. Si esta visión debe ser ortodoxa, debe sostenerse que solo la Trinidad es Dios y que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, aunque son divinos, no son dioses. Leftow presenta el siguiente desafío a esta vista:

> O bien la Trinidad es un cuarto caso de la naturaleza divina, además de las Personas, o no lo es. Si lo es, tenemos demasiados casos de deidad para la ortodoxia. Si no lo es, y sin embargo es divino, hay dos formas de ser divino: ser un caso de deidad y ser una Trinidad de tales casos. Si hay más de una forma de ser divino, el monoteísmo trinitario se convierte en Arianismo Plantingiano. Pero si de hecho solo hay una manera de ser divino, entonces hay dos alternativas. Una es que solo la Trinidad es Dios, y Dios está compuesto de personas no divinas. La otra es que la suma de todas las personas divinas de alguna manera no es divina. Aceptar esta última afirmación sería abandonar por completo el monoteísmo trinitario.[159]

Fig. 29.1 Dilema de zurdos para el monoteísmo trinitario.

Leftow's dilemma is graphically exhibited in figure 29.1.

Trinity monotheism
The Trinity is a fourth instance of the divine nature
There are four Gods
The Trinity is not a fourth instance of the divine nature
The Trinity is divine
The Trinity is not divine
There is one way to be divine
There are two ways to be divine
Abandons Trinity monotheism
Only the Trinity is God, and the persons are not divine
Only the persons are divine
Plantingian Arianism

¿Cómo debe responder el monoteísta de la Trinidad a este dilema? A partir de la primera disyunción, claramente querrá decir que la Trinidad no es una cuarta instancia de la naturaleza divina, para que no haya cuatro personas divinas. Pasando entonces al siguiente conjunto de opciones, debe decir que la Trinidad es divina, ya que esto está relacionado con el monoteísmo trinitario. Ahora bien, si la Trinidad es divina pero no es una cuarta instancia de la naturaleza divina, esto sugiere que hay más de una forma de ser divino. Se dice que esta alternativa conduce al arianismo plantingiano. ¿Que es eso? Leftow lo define simplemente como "la propuesta de más de una manera de ser divino". [160] Esto no es informativo, sin embargo; Lo que queremos saber es por qué la vista es objetable. Leftow responde: "Si tomamos la afirmación de la Trinidad de ser Dios en serio, ... terminamos degradando la deidad de las Personas y / o [siendo] poco ortodoxos". [161] El supuesto problema es que si solo la Trinidad ejemplifica la naturaleza divina completa , entonces la forma en que las personas son divinas es menos que totalmente divina.

Esta inferencia seguiría, sin embargo, solo si hubiera una sola forma de ser divino (a saber, ejemplificando la naturaleza divina); pero la posición afirma que hay más de una manera de ser divino. Las personas de la Trinidad no son divinas en virtud de ejemplificar la naturaleza divina. Por presumiblemente *ser trino*es una propiedad de la naturaleza divina (Dios no solo es triuno); sin embargo, las personas de la Trinidad no tienen esa propiedad. Ahora queda claro que la razón por la que la Trinidad no es una cuarta instancia de la naturaleza divina es que no hay otras instancias de la naturaleza divina. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son ejemplos de la naturaleza divina, y es por eso que no hay tres dioses. La Trinidad es el único ejemplo de la naturaleza divina, y por lo tanto no hay más que un Dios. Entonces, si bien la declaración "La Trinidad es Dios" es una declaración de identidad, las declaraciones sobre las personas como "El Padre es Dios" no son declaraciones de identidad. Más bien, realizan otras funciones, como atribuir un título u oficio a una persona (como “Belshazzar es el rey,

Entonces, si las personas de la Trinidad no son divinas en virtud de ser ejemplos de la naturaleza divina, en virtud de lo que son

divinas. Consideremos una analogía. Una forma de ser felino es crear una instancia de la naturaleza de un gato. Pero también hay otras formas de ser felino. El ADN o el esqueleto de un gato es felino, incluso si ninguno es un gato. Tampoco se trata de una especie de felinidad degradada o degradada: el esqueleto de un gato es completamente e inequívocamente felino. De hecho, un gato solo es un animal felino, ya que el esqueleto de un gato es un esqueleto felino. Ahora bien, si un gato es felino en virtud de ser un ejemplo de la naturaleza del gato, en virtud de lo que es el ADN de un gato o un esqueleto felino? Una respuesta plausible es que son partes de un gato. Esto sugiere que podríamos pensar que las personas de la Trinidad son divinas porque son partes de la Trinidad, es decir, partes de Dios. Ahora obviamente las personas no son partes de Dios en el sentido en que un esqueleto es parte de un gato; pero dado que el Padre, por ejemplo, no es toda la Deidad, parece innegable que hay algún tipo de**Relación parcial-total que se** obtiene entre las personas de la Trinidad y toda la Deidad.

Lejos de degradar la divinidad de las personas, tal explicación puede ser muy esclarecedora de su contribución a la naturaleza divina. Porque las partes pueden poseer propiedades que el conjunto no posee, y el todo puede tener una propiedad porque alguna parte lo tiene. Por lo tanto, cuando atribuimos omnisciencia y omnipotencia a Dios, no estamos haciendo de la Trinidad una cuarta persona o agente; más bien, Dios tiene estas propiedades porque las personas las tienen. Los atributos divinos como la omnisciencia, la omnipotencia y la bondad se basan en la posesión de estas propiedades por parte de las personas, mientras que los atributos divinos como la necesidad, la aseidad y la eternidad no están tan arraigados. Con respecto a este último, las personas tienen estas propiedades porque Dios en su conjunto las tiene. Porque las partes pueden tener algunas propiedades en virtud de los conjuntos de los cuales son partes.

¿Es una solución tan poco ortodoxa? Es cierto que los padres de la iglesia insistieron con frecuencia en que la expresión "de la sustancia del Padre" no debe entenderse en el sentido de que el Hijo está formado por división o separación de la sustancia del Padre. Pero la preocupación aquí era claramente evitar imaginar la sustancia divina como una especie de "cosas" que podrían dividirse en pedazos más pequeños. Dicha constricción es totalmente compatible con nuestra sugerencia de que ninguna persona es idéntica a toda la Trinidad, ya que la relación parte-todo en cuestión aquí no

implica partes separables. Es simplemente decir que el Padre, por ejemplo, no es toda la Deidad. El padre de la iglesia latina Hilary parece captar muy bien la idea cuando afirma: "Cada persona divina está en la Unidad, sin embargo, ninguna persona es el único Dios" (*Sobre la Trinidad*7.2; cf. 7.13, 32).

Por otro lado, debe admitirse que varios credos post-nicenos, probablemente bajo la influencia de la doctrina de la simplicidad divina, sí incluyen afirmaciones que pueden interpretarse para identificar a cada persona de la Trinidad con Dios como un todo. Por ejemplo, el Undécimo Concilio de Toledo (675) afirma: "Cada persona es completamente Dios en Sí mismo", el llamado Credo Atanasiano (siglo quinto) obliga a los cristianos a "reconocer a cada Persona como Dios y Señor". y el Cuarto Concilio de Letrán, al condenar la idea de una Cuaternidad divina, declara, "cada una de las Personas es esa realidad, *es decir* ,., esa sustancia divina, esencia, o naturaleza. . . lo que el Padre es, esta misma realidad es también el Hijo, este el Espíritu Santo ". Si estas declaraciones pretenden implicar que declaraciones como" El Padre es Dios "son **declaraciones de identidad** , entonces amenazan la doctrina de la Trinidad con lógica.
incoherencia. Porque la lógica de la identidad requiere que si el Padre es idéntico a Dios y el Hijo es idéntico a Dios, entonces el Padre es idéntico al Hijo, que los mismos consejos también niegan.

Peter van Inwagen ha buscado defender la coherencia de tales afirmaciones de credo apelando a la **identidad relativa**. De acuerdo con esta noción, la relación de identidad no es absoluta sino que es relativa a una especie de cosa. Por ejemplo, decimos: "El sofá es del mismo color que la silla" (no "El sofá es la silla") o "El alcalde John es la misma persona que el alumno Johnny" (no "El alcalde es el colegial Johnny ”). Dados ciertos supuestos, van Inwagen muestra que podemos afirmar de manera coherente no solo declaraciones como "El Padre es el mismo ser que el Hijo", "El Padre no es la misma persona que el Hijo", sino incluso declaraciones paradójicas como "Dios es un hombre". persona "," Dios es la misma persona que el Padre "," Dios es la misma persona que el Hijo "y" el Hijo no es la misma persona que el Padre ". Sin embargo, el problema fundamental con la apelación a la identidad relativa , es que la noción misma de identidad relativa es ampliamente reconocida como falsa. El mismo Van Inwagen admite que, aparte de la teología trinitaria, no hay casos conocidos de supuestas identidades relativas que no puedan analizarse en términos de identidad

clásica. Nuestro ejemplo del sofá y la silla no es ningún tipo de declaración de identidad, ya que ninguno de los muebles es literalmente un color; más bien, tienen el mismo color que una propiedad. El ejemplo del señor alcalde se resuelve tomando en serio el tiempo de la oración; deberíamos decir: "El alcalde era el colegial Johnny". No solo los supuestos casos de identidad relativa son falsos, sino que existe un poderoso argumento teórico contra la identidad. Supongamos que dos cosas Nuestro ejemplo del sofá y la silla no es ningún tipo de declaración de identidad, ya que ninguno de los muebles es literalmente un color; más bien, tienen el mismo color que una propiedad. El ejemplo del señor alcalde se resuelve tomando en serio el tiempo de la oración; deberíamos decir: "El alcalde era el colegial Johnny". No solo los supuestos casos de identidad relativa son falsos, sino que existe un poderoso argumento teórico contra la identidad. Supongamos que dos cosas Nuestro ejemplo del sofá y la silla no es ningún tipo de declaración de identidad, ya que ninguno de los muebles es literalmente un color; más bien, tienen el mismo color que una propiedad. El ejemplo del señor alcalde se resuelve tomando en serio el tiempo de la oración; deberíamos decir: "El alcalde era el colegial Johnny". No solo los supuestos casos de identidad relativa son falsos, sino que existe un poderoso argumento teórico contra la identidad. Supongamos que dos cosas "No solo los supuestos casos de identidad relativa son falsos, sino que hay un poderoso argumento teórico contra la identidad relativa". Supongamos que dos cosas "No solo los supuestos casos de identidad relativa son falsos, sino que hay un poderoso argumento teórico contra la identidad relativa". Supongamos que dos cosas*x* y *y* podría ser el mismo *N* , pero no podría ser el mismo *P* . En tal caso, *x* no podría dejar de ser la misma *P* que la propia *x* , pero *y* podría. Por lo tanto, *x* e *y* son discernibles y por lo tanto no pueden ser la misma cosa. Pero luego se sigue que no pueden ser la misma *N* , ya que no pueden ser la misma nada. La identidad, por lo tanto, debe ser absoluta.

Finalmente, incluso si se le otorga una identidad relativa, su aplicación a la doctrina trinitaria implica suposiciones altamente dudosas. Por ejemplo, se debe presuponer que *x* e *y* pueden ser el ser idéntico sin ser la persona idéntica. Nótese la diferencia de este es de decir que *X* e *Y* son partes del mismo ser, pero son diferentes personas. Esta última afirmación es como la afirmación de que *x* e *y* son partes de un mismo cuerpo, pero son diferentes manos; el primero es como la afirmación de que *x* e *y* son el cuerpo idéntico

pero son manos diferentes. Van Inwagen confiesa que no tiene respuesta a las preguntas de cómo *x*y *Y* pueden ser el mismo ser sin ser la misma persona o, más en general, la forma *x* y *y* pueden ser los mismos *N* sin ser el mismo *P* . Parece, entonces, que la capacidad de establecer de manera coherente los reclamos trinitarios en discusión utilizando el dispositivo de identidad relativa es una victoria vacía.

Los protestantes llevan todas las declaraciones doctrinales, incluso los credos conciliares, especialmente los credos de los concilios no ecuménicos, ante el tribunal de las Escrituras. Nada en las Escrituras nos garantiza pensar que Dios es simple y que cada persona de la Trinidad es idéntica a toda la Trinidad. Nada en las Escrituras nos prohíbe mantener que las tres personas de la Deidad están en algún tipo de relación parcial-total con la Trinidad. Por lo tanto, el monoteísmo trinitario no puede ser condenado como poco ortodoxo en un sentido bíblico. El monoteísmo trinitario parece, por lo tanto, ser hasta ahora reivindicado.

Todo esto todavía nos deja preguntándonos, sin embargo, cómo tres personas podrían ser partes del mismo ser, en lugar de ser tres seres separados. ¿Cuál es la diferencia sobresaliente entre tres personas divinas que son cada una un ser y tres personas divinas que están juntas en un solo ser?

Quizás podamos empezar con esta pregunta por medio de una analogía. (No hay razón para pensar que debe haber una analogía con la Trinidad entre las cosas creadas, pero las analogías pueden ser útiles como un trampolín para la reflexión y la formulación filosóficas). En la mitología grecorromana se dice que están de pie protegiendo las puertas del Hades. Un perro de tres cabezas llamado Cerberus. Podemos suponer que Cerberus tiene tres cerebros y, por lo tanto, tres estados distintos de conciencia de lo que sea ser un perro. Por lo tanto, Cerberus, mientras es un ser sensible, no tiene una conciencia unificada. Él tiene tres conciencias. Incluso podríamos asignar nombres propios a cada uno de ellos: Rover, Bowser y Spike. Estos centros de conciencia son completamente discretos y pueden entrar en conflicto entre sí. Aún así, para que Cerberus sea biológicamente viable, Sin mencionar que para funcionar de manera efectiva como perro guardián, debe existir un grado considerable de cooperación entre Rover, Bowser y Spike. A pesar de la diversidad de sus estados mentales, Cerberus es claramente un perro. Es un único organismo biológico de carácter canino. Se puede decir que Rover, Bowser y Spike también son caninos, aunque no son tres perros, sino partes

de un perro Cerberus. Si Hércules intentaba entrar a Hades y Spike le gruñía o se mordía la pierna, bien podría informar: "Cerberus me gruñó" o "Cerberus me atacó". Aunque los padres de la iglesia rechazaron analogías como Cerberus, una vez que abandonamos la simplicidad divina. , Cerberus parece representar lo que Agustín llamó una imagen de la Trinidad entre las criaturas. Debe haber un grado considerable de cooperación entre Rover, Bowser y Spike. A pesar de la diversidad de sus estados mentales, Cerberus es claramente un perro. Es un único organismo biológico de carácter canino. Se puede decir que Rover, Bowser y Spike también son caninos, aunque no son tres perros, sino partes de un perro Cerberus. Si Hércules intentaba entrar a Hades y Spike le gruñía o se mordía la pierna, bien podría informar: "Cerberus me gruñó" o "Cerberus me atacó". Aunque los padres de la iglesia rechazaron analogías como Cerberus, una vez que abandonamos la simplicidad divina. , Cerberus parece representar lo que Agustín llamó una imagen de la Trinidad entre las criaturas. Debe haber un grado considerable de cooperación entre Rover, Bowser y Spike. A pesar de la diversidad de sus estados mentales, Cerberus es claramente un perro. Es un único organismo biológico de carácter canino. Se puede decir que Rover, Bowser y Spike también son caninos, aunque no son tres perros, sino partes de un perro Cerberus. Si Hércules intentaba entrar a Hades y Spike le gruñía o se mordía la pierna, bien podría informar: "Cerberus me gruñó" o "Cerberus me atacó". Aunque los padres de la iglesia rechazaron analogías como Cerberus, una vez que abandonamos la simplicidad divina. , Cerberus parece representar lo que Agustín llamó una imagen de la Trinidad entre las criaturas. También se puede decir que Bowser y Spike son caninos, aunque no son tres perros, sino partes del único perro Cerberus. Si Hércules intentaba entrar a Hades y Spike le gruñía o se mordía la pierna, bien podría informar: "Cerberus me gruñó" o "Cerberus me atacó". Aunque los padres de la iglesia rechazaron analogías como Cerberus, una vez que abandonamos la simplicidad divina. , Cerberus parece representar lo que Agustín llamó una imagen de la Trinidad entre las criaturas. También se puede decir que Bowser y Spike son caninos, aunque no son tres perros, sino partes del único perro Cerberus. Si Hércules intentaba entrar a Hades y Spike le gruñía o se mordía la pierna, bien podría informar: "Cerberus me gruñó" o "Cerberus me atacó". Aunque los padres de la iglesia rechazaron analogías como Cerberus, una vez que abandonamos la

simplicidad divina. , Cerberus parece representar lo que Agustín llamó una imagen de la Trinidad entre las criaturas.

Podemos mejorar la historia de Cerberus invirtiéndolo con racionalidad y autoconciencia. En ese caso, Rover, Bowser y Spike son agentes plausiblemente personales y Cerberus un ser tripersonal. Ahora, si nos preguntaran qué hace a Cerberus un solo ser a pesar de sus mentes múltiples, sin duda deberíamos responder que es porque tiene un solo cuerpo físico. Pero supongamos que maten a Cerberus y sus mentes sobrevivan a la muerte de su cuerpo. ¿En qué sentido seguirían siendo un solo ser? ¿En qué se diferenciarían intrínsecamente de tres mentes exactamente similares que siempre han sido incorpóreas? Dado que las personas divinas son, antes de la Encarnación, tres mentes sin cuerpo, en virtud de lo que son un ser en lugar de tres seres individuales.

La pregunta de qué hace que varias partes constituyan un solo objeto en lugar de objetos distintos es una pregunta difícil. Pero en este caso, tal vez podamos obtener algo de información reflexionando sobre la naturaleza del alma. Hemos argumentado que las almas son sustancias inmateriales y hemos visto que es plausible que los animales tengan almas (véase el capítulo 11). Las almas vienen en un espectro de capacidades y facultades variables. Los animales superiores, como los chimpancés y los delfines, poseen almas más ricamente dotadas de poderes que las de las iguanas y las tortugas. Lo que hace que el alma humana sea una persona es que el alma humana está equipada con facultades racionales de intelecto y volición que le permiten ser un agente autorreflexivo capaz de autodeterminación. Ahora Dios es muy parecido a un alma no encarnada; de hecho, como sustancia mental, Dios solo parece ser un alma. Naturalmente, equiparamos un alma racional con una persona, ya que las almas humanas que conocemos son personas. Pero la razón por la cual las almas humanas son personas individuales es porque cada alma está equipada con un conjunto de facultades racionales suficientes para ser una persona. Supongamos, entonces, que Dios es un alma dotada de tres conjuntos completos de facultades cognitivas racionales, cada una suficiente para la personalidad. Entonces Dios, aunque sea un alma, no sería una persona sino tres, porque Dios tendría tres centros de autoconciencia, intencionalidad y volición, como sostienen los trinitarios sociales. Dios claramente no sería tres almas discretas porque las facultades cognitivas en cuestión son todas facultades que pertenecen a una sola alma,

una sustancia inmaterial. Dios por lo tanto sería un ser que apoya a tres personas, así como nuestros propios seres individuales apoyan a una persona. Este modelo de monoteísmo trinitario parece dar un sentido claro a la fórmula clásica "tres personas en una sustancia".

Finalmente, tal modelo no presenta (aunque no excluye) la derivación de una persona de otra, consagrado en la confesión de que el Hijo es "engendrado del Padre ante todos los mundos, Luz de la Luz, muy Dios de Dios, Engendrado, no hecho "(Constantinopolitan Creed). Dios simplemente podría existir eternamente con sus múltiples facultades y capacidades cognitivas. Esto es, en nuestra opinión, todo para mejor. Porque, aunque afirmada por los credos, la doctrina de la generación del Hijo (y la procesión del Espíritu) es una reliquia de la cristología del Logos que prácticamente no tiene justificación en el texto bíblico e introduce un **subordinacionismo** en la Deidad que cualquiera que afirme la deidad plena. de Cristo debe encontrar muy preocupante.[162]

Finalmente, aunque la doctrina de la Trinidad pertenece a la teología revelada y no a la teología natural, podemos preguntarnos si hay argumentos positivos que puedan ofrecerse en nombre de la plausibilidad de esa doctrina. Cerramos con un argumento que varios filósofos cristianos han defendido porque Dios es una pluralidad de personas. Dios es por definición el ser más grande concebible. Como el ser más grande posible, Dios debe ser perfecto. Ahora un ser perfecto debe ser un ser amoroso. Porque el amor es una perfección moral; es mejor que una persona sea amorosa en lugar de amar. Dios, por lo tanto, debe ser un ser perfectamente amoroso. Ahora bien, es de la misma naturaleza del amor regalarse. El amor llega a otra persona en lugar de centrarse totalmente en uno mismo. Así que si Dios ama perfectamente por su propia naturaleza, debe estar entregándose en amor a otro. ¿Pero quién es ese otro? No puede ser una persona creada, ya que la creación es un resultado del libre albedrío de Dios, no un resultado de su naturaleza. Pertenecer a la esencia misma de Dios es amar, pero no pertenece a su esencia para crear. Entonces podemos imaginar un mundo posible en el que Dios ama perfectamente y sin embargo, no existen personas creadas. Así que los hijos creados no pueden explicar suficientemente a quién ama Dios. Además, la cosmología contemporánea hace plausible que las personas creadas no siempre hayan existido. Pero Dios ama eternamente. Así que, una

vez más, las personas creadas solas son insuficientes para dar cuenta de que Dios es perfectamente amoroso. Por lo tanto, se deduce que la otra persona a quien necesariamente se dirige el amor de Dios debe ser interna a Dios mismo. ya que la creación es un resultado del libre albedrío de Dios, no un resultado de su naturaleza. Pertenecer a la esencia misma de Dios es amar, pero no pertenece a su esencia para crear. Entonces podemos imaginar un mundo posible en el que Dios ama perfectamente y sin embargo, no existen personas creadas. Así que los hijos creados no pueden explicar suficientemente a quién ama Dios. Además, la cosmología contemporánea hace plausible que las personas creadas no siempre hayan existido. Pero Dios ama eternamente. Así que, una vez más, las personas creadas solas son insuficientes para dar cuenta de que Dios es perfectamente amoroso. Por lo tanto, se deduce que la otra persona a quien necesariamente se dirige el amor de Dios debe ser interna a Dios mismo. ya que la creación es un resultado del libre albedrío de Dios, no un resultado de su naturaleza. Pertenecer a la esencia misma de Dios es amar, pero no pertenece a su esencia para crear. Entonces podemos imaginar un mundo posible en el que Dios ama perfectamente y sin embargo, no existen personas creadas. Así que los hijos creados no pueden explicar suficientemente a quién ama Dios. Además, la cosmología contemporánea hace plausible que las personas creadas no siempre hayan existido. Pero Dios ama eternamente. Así que, una vez más, las personas creadas solas son insuficientes para dar cuenta de que Dios es perfectamente amoroso. Por lo tanto, se deduce que la otra persona a quien necesariamente se dirige el amor de Dios debe ser interna a Dios mismo. Entonces podemos imaginar un mundo posible en el que Dios ama perfectamente y sin embargo, no existen personas creadas. Así que los hijos creados no pueden explicar suficientemente a quién ama Dios. Además, la cosmología contemporánea hace plausible que las personas creadas no siempre hayan existido. Pero Dios ama eternamente. Así que, una vez más, las personas creadas solas son insuficientes para dar cuenta de que Dios es perfectamente amoroso. Por lo tanto, se deduce que la otra persona a quien necesariamente se dirige el amor de Dios debe ser interna a Dios mismo. Entonces podemos imaginar un mundo posible en el que Dios ama perfectamente y sin embargo, no existen personas creadas. Así que los hijos creados no pueden explicar suficientemente a quién ama Dios. Además, la cosmología contemporánea hace plausible que las personas creadas no

siempre hayan existido. Pero Dios ama eternamente. Así que, una vez más, las personas creadas solas son insuficientes para dar cuenta de que Dios es perfectamente amoroso. Por lo tanto, se deduce que la otra persona a quien necesariamente se dirige el amor de Dios debe ser interna a Dios mismo.

En otras palabras, Dios no es una sola persona aislada, como sostienen formas unitarias de teísmo como el Islam; más bien, Dios es una pluralidad de personas, como afirma la doctrina cristiana de la Trinidad. Desde el punto de vista unitario, Dios es una persona que no se entrega esencialmente enamorada de otra persona; Él está enfocado esencialmente solo en sí mismo. Por lo tanto, él no puede ser el ser más perfecto. Pero desde el punto de vista cristiano, Dios es una tríada de personas en relaciones de amor eternas y abnegadas. Por lo tanto, dado que Dios es esencialmente amoroso, la doctrina de la Trinidad es más plausible que cualquier doctrina unitaria de Dios.

RESUMEN DEL CAPÍTULO

La doctrina de la Trinidad surge de la reflexión sobre los datos de las Escrituras que afirman la distinción personal y la deidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Early Logos Christology buscó explicar a la persona del Hijo en términos de la proyección externa de la razón inmanente de Dios. Rechazando la negación del modalismo de la distinción de las personas y la negación del arianismo de la deidad plena de las personas, la iglesia articuló la posición de que existen tres personas y una sustancia en Dios. El pensamiento contemporáneo sobre la Trinidad tiende a dividirse entre dos campos: el trinitarianismo social y el trinitarianismo social. Según el primero, hay tres centros de autoconciencia en Dios, mientras que el último tiende a pensar en Dios en términos de conciencia unitaria. El trinitarianismo antisocial encuentra difícil evitar el modalismo, Mientras que el peligro al que se enfrenta el trinitarianismo social es el triteismo. De las diversas formas de trinitarianismo social, como el monoteísmo funcional, el monoteísmo de mente grupal y el monoteísmo de la Trinidad, este último tiene las mejores perspectivas para facilitar una descripción ortodoxa de cómo un Dios puede ser tres personas. Dado que Dios es esencialmente amor que se entrega, la doctrina de la Trinidad es más plausible que cualquier doctrina unitaria de Dios.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

contra trinitarianismo social,
centro de auto-conciencia
controversias cristológicas
Nicenoconstantinopolitano
Consejo de Nicea
economía
Padre
monoteísmo funcional
apologistas griegos
grupo cuenta monoteísmo
heteroousios
Jesús histórico
Espíritu Santo
homousios
hipóstasis
declaraciones de identidad
implícita cristología
persona
de Jesús autocomprensión
trinitarianismo América
Logos
mente
modalismo
monarquismo
monarquía
monoteísmo
naturaleza
Credo niceno

ousia
parte-todo relación
persona
indices personales
propiedad de la propiedad
relación
identidad relativa
Sabelianismo
trinitarianismo social
Hijo
suplantaciones
subordinacionismo
sustancia
tripeísmo
triteísmo
controversia trinitaria
Trinidad monoteísmo
unitario
propiedad universal

30

Doctrinas cristianas II

La encarnacion

La Persona de Cristo es la quiebra de la lógica.
H. MAURICE RELTON, UN ESTUDIO EN CRISTOLOGÍA

En el transcurso de pensar en la Encarnación durante algunos años,
he llegado a ver que unas simples distinciones metafísicas
y una sólida dosis de cuidado lógico serán suficientes para explicar y defender
la doctrina contra todas las críticas existentes de naturaleza filosófica.
THOMAS V. MORRIS, LA LÓGICA DE DIOS ENCARNADO

1. INTRODUCCIÓN

El Nuevo Testamento afirma tanto la humanidad como la deidad de Jesucristo. Como ser humano, Jesús nació (Lc 2: 7, 11), experimentó limitaciones físicas y mentales (Lk 2:52; cf. Mt 4: 2; Mk 4:38; 13:32; Jn 4: 6). tentada (Mt 4: 1-11), aumentada en la perfección moral a través del sufrimiento (Heb 5: 7-10), y fue torturada y ejecutada (Mc 15:15). Sin embargo, los autores del Nuevo Testamento afirman que Jesús era Dios (Jn 1: 1-3, 14, 18; 20: 26-29; Rom 9: 5; Tit 2:13; Heb 1: 8; 2 Pet 1: 1) y descríbalo como la plenitud de la deidad en forma corporal (Col. 1: 15-20; 2: 9; Fil. 2: 5-8). La iglesia del Nuevo Testamento lo llamó *kyrios* ("Señor"), la misma palabra utilizada en la traducción griega del Antiguo Testamento en lugar de *Yahvé,* y se aplicó a los pasajes del Antiguo Testamento de Jesús acerca de Yahvé (1 Corintios 16:22; Rom 10: 8 , 13).

Pero si algo parece ser una contradicción, ¡seguramente esto es todo! ¿Cómo puede Jesús ser tanto Dios como hombre, infinito y finito, Creador y criatura? ¿Cómo podemos unir en una sola persona tanto la omnisciencia como la ignorancia, la omnipotencia y la debilidad, la perfección moral y la perfeccionabilidad moral? Los atributos de la deidad parecen expulsar los atributos de la humanidad, de modo que parece lógicamente inconsistente afirmar con la iglesia cristiana histórica que Jesús es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre (*vere Deus / vere homo*).

2 LAS CONTROVERSIAS CRISTOLÓGICAS

Como resultado de la controversia trinitaria que culminó en los Concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381), la deidad plena de Cristo, junto con su humanidad, fue declarada no negociable. Con la formulación final de la doctrina de la Trinidad en su lugar, las **controversias cristológicas** del cuarto al séptimo siglo abrieron un nuevo capítulo en la historia intelectual de la iglesia. La pregunta central de esta nueva época era cómo deberíamos entender la afirmación de que Jesucristo es humano y divino.

Dos grandes escuelas de pensamiento cristológico surgieron entre los padres de la iglesia. A menudo etiquetado **Logos-carne** contra **Logos-hombre cristología** o **Alejandría** frente **antioqueno cristología** , estas escuelas que compiten son quizás mejor vistos como una lucha entre una naturaleza (**monofisita**) frente a la naturaleza de dos (**diofisismo**) **cristología** . La presuposición de ambas escuelas es que los miembros de **los tipos naturales** de cosas tienen **naturalezas** , o propiedades esenciales que hacen que las cosas sean lo que son (ver cap. 10). Por lo tanto, existe tal cosa como **la naturaleza humana** , y esto difiere de la **naturaleza divina.**Según Aristóteles, la naturaleza del hombre es que es un animal racional, de modo que ser verdaderamente humano implica tener un alma intelectual y un cuerpo físico, y los padres de la iglesia parecen haber aceptado este punto de vista. Al mismo tiempo, creían que Dios posee ciertos atributos esenciales, como la omnipotencia, la omnisciencia, la eternidad, la perfección moral, etc. La pregunta era cómo entender la Encarnación del Logos divino, la Segunda Persona de la Trinidad, en el hombre Jesús de Nazaret. Los padres fueron unánimes al pensar que la **Encarnación**no implicaba que el Logos se despojara de ciertos atributos divinos para convertirse en un ser humano. Tal concepción sería similar a las ideas paganas y mitológicas, como la de Zeus transformándose en un toro o cisne. La noción de la Encarnación no era que el Logos se convirtiera en un ser humano, por lo tanto dejara de ser Dios, sino que Jesucristo era tanto Dios como hombre simultáneamente. Dado que la naturaleza divina no fue

abandonada por el Logos, la Encarnación solo pudo concebirse como la adquisición por parte del Logos de las propiedades adicionales y esenciales de la naturaleza humana. La pregunta era cómo se debe entender esta adquisición de una naturaleza humana por parte del Logos.

Los defensores de una cristología de una sola naturaleza sostuvieron que después de la Encarnación, el Logos poseía una sola naturaleza divina-humana. Algunos entendieron que la Encarnación era la vestimenta del Logos en carne propia, asumiendo como propio un cuerpo humano. La carne de Cristo a veces se consideraba deificada en virtud de su unión con el Logos. En contraste, los defensores de una cristología de dos naturalezas enfatizaron que en la Encarnación el Logos tomó no solo carne humana sino una naturaleza humana completa, y por lo tanto un alma y un cuerpo racionales. El Logos se unió en la concepción al ser humano llevado por María, la madre de Cristo. La Encarnación involucraba así la existencia de un ser humano completo y un ser divino completo.

Uno de los pensadores cristológicos más creativos, y una influencia seminal a lo largo de las controversias cristológicas, fue Apollinarius (dc 390), obispo de Laodicea a mediados del siglo IV. Apollinarius argumentó que es imposible que Cristo tenga tanto una naturaleza divina completa como una naturaleza humana completa, ya que eso equivaldría a una simple **morada** de Dios en un ser humano, que no llega a una verdadera Encarnación (*Fragmentos*). Si, además del intelecto divino del Logos, había en Cristo un intelecto humano, entonces el Logos no alcanzó una Encarnación completa. La clave de la ingeniosa solución de Apollinarius al problema de lograr una verdadera Encarnación está en su **antropología** . Cada ser humano consiste en un **cuerpo.***(soma),* un **alma animal** *(psychē*) y un **alma racional** *(nous)* . El *nous* fue concebido para ser el asiento de los instintos pecaminosos. En Jesús, el Logos divino tomó el lugar del ser humano *nous*y así se encarnó. Como resultado, en Cristo Dios estaba constitucionalmente unido con el hombre. Así como el alma y el cuerpo son esencialmente diferentes, pero en el hombre se combinan en una naturaleza humana, también en Cristo existe una naturaleza compuesta por una parte coesencial con Dios y otra parte coesencial con la carne humana. El Logos llegó a experimentar el mundo a través de su carne y a actuar a través de la carne como su instrumento. Al tener un solo intelecto y pertenencia propia al Logos, Cristo estuvo sin deseos pecaminosos e incapaz de pecar.

Al abogar por tal comprensión de la Encarnación, Apollinarius se paró en el tren de los grandes teólogos alejandrinos. Atanasio siempre habló de la toma de carne del Logos y nunca se refiere al alma humana de Jesús. Atanasio generalmente afirma: "en la naturaleza, la Palabra misma es impasible, y sin embargo, debido a la carne que Él puso, estas cosas se le atribuyen a Él, ya que pertenecen a la carne, y el cuerpo mismo pertenece al salvador" (*Oraciones de* Atanasio *Contra los arrianos* 34). **El apolinarismo** logró una encarnación genuina que, dado el dualismo antropológico, no es intrínsecamente más inverosímil que la unión del alma con el cuerpo. Combatió el **arianismo**Cristo falible, aseguró la unidad de su persona y explicó cómo Dios, a través de la asunción de un cuerpo, podría participar en el sufrimiento.

Sin embargo, el apolinarismo era inadecuado en su forma actual. Dos deficiencias de la cristología apolinarista parecían especialmente graves. Primero, un cuerpo sin mente es un truncamiento de la naturaleza humana. Al vestirse simplemente de carne, el Logos no se convirtió verdaderamente en un hombre. Porque lo esencial para la naturaleza humana es un alma racional, de la cual Cristo careció. Él era como nosotros solo con respecto a su carne, que es una mera naturaleza animal. ¡Gregorio de Nyssa acusó así que Apolinario había reducido la Encarnación para que Dios se convirtiera en un animal! El apolinarismo es, por lo tanto, inaceptable, ya que niega la verdadera humanidad de Cristo. Segundo, si Cristo carecía de una mente humana, entonces no redimía la mente humana. Esta inferencia se basó en el principio fundamental que subyace a la doctrina de la Encarnación: lo que no se asume no se guarda (*Quod non est asumptum non est sanatum*). Aparte de la verdad de este principio, no hay razón para la Encarnación en absoluto. Así, la cristología de Apollinarius socavó la siología cristiana. Debido a estas deficiencias, el apolinarismo fue condenado como herético en un sínodo en Roma en 377.

Los teólogos antioquenos que se opusieron a Apolinario insistieron en que Cristo poseía dos naturalezas completas, humana y divina. Tal doctrina implicaba que Cristo poseía todos los elementos esenciales para una naturaleza humana completa, incluyendo un alma y un cuerpo. Teodoro de Mopsuestia, el más prominente de estos pensadores, concibió la Encarnación como un tipo especial de morada por medio del cual el Logos se adhirió al hombre Jesús en el momento de su concepción en el vientre de María (*Sobre*

*la Encarnación.*7, fragmentos 2-3). Debido a que es omnipresente y providente, Dios está presente de acuerdo con su esencia para todas las cosas en su existencia y operación, pero por su gran placer elige estar más íntimamente relacionado con algunas cosas que con otras. En Cristo Dios se complació en morar como en un Hijo. Theodore afirmó que no hay más que una persona en Cristo, pero también sostuvo que cada naturaleza considerada en sí misma está completa y tiene su propia *hipostasis* . Además, pensó en la unión del Logos con el hombre Jesús en términos de una **unidad funcional** de voluntad y amor mutuo, de modo que constituyan una persona en el sentido de que presentan un "rostro" funcionalmente unificado *(prosopon).*al mundo. Por lo tanto, su afirmación de que hay en Cristo una persona fue vista con sospecha por sus detractores. Sin embargo, fue Nestorio, quien se convirtió en patriarca de Constantinopla en 428, cuyo nombre llegó a asociarse con la opinión de que hay dos personas en Cristo. Nestorio afirmó que en Cristo hay dos naturalezas completas. Se opuso a que María fuera llamada ***theotokos*** ("portadora" o "madre", "de Dios"), ya que María llevaba solo al hombre Jesús, no al Logos divino. Lo que se formó en su vientre, crucificado y enterrado no era Dios; pero el que se asume en el útero se llama Dios debido a la divinidad de quien lo asumió *(Primer Sermón contra Theotokos).*

Los teólogos alejandrinos creían que Nestorio estaba comprometido con la opinión de que hay en Cristo dos personas o Hijos, a pesar de sus protestas en contra. Es fácil ver por qué pensaban eso. Si cada una de las dos naturalezas de Cristo está completa, cada una con su complemento completo de facultades racionales, entonces es difícil ver por qué, de hecho, una no tiene dos personas, dos Hijos. Alex andrians, ahora obligado por la condena de Apolinario a admitir la existencia de un alma humana en Cristo, no pudo proporcionar una solución al dilema, pero estaban seguros de que la Biblia no enseña a dos Hijos. Cirilo de Alejandría insistió: "cuando se hizo carne, no definimos la morada en él precisamente de la misma manera en que se habla de morar en los santos; pero estando unidos por la naturaleza y no transformados en carne,*(Segunda carta a Nestorio).* El problema de la analogía es aparente: o apoya el apolinarismo (el alma es equivalente al Logos y el cuerpo al cuerpo de Jesús) o al **Nestorianismo** mismo (el Hijo asume una persona, cuerpo y alma completos). Condenado en Éfeso en 431, el nestorianismo es fundamentalmente defectuoso al no proponer

una **unión** real de Dios y el hombre en Cristo, sino simplemente una yuxtaposición ontológica, o en el mejor de los casos una morada. Pero si el concepto de persona está vinculado con el de una naturaleza humana completa, entonces, dado el rechazo del apolinarismo, parece muy difícil afirmar dos naturalezas en Cristo mientras se evita el nestorianismo.

En 451, el emperador Marción convocó el **Concilio de Calcedonia** a petición del Papa León el Grande. Dependiendo en gran medida del *Tomo* de Leo (449), en el que el papa que siguió a Tertuliano *(Contra Praxeas)* declaró a Cristo como **una persona con dos naturalezas** , el asentamiento marcó el cenit de las especulaciones cristológicas de la iglesia primitiva. Formulada a la luz de las numerosas controversias sobre la persona de Cristo, la declaración de Calcedonia traza cuidadosamente un curso intermedio entre las escuelas en competencia que lo preceden:

> Nosotros . . . confiese a un mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en Dios y también perfecto en la condición de hombre, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, de un alma y un cuerpo razonables; consustancial *[homoousios]* con el Padre de acuerdo con la Deidad, y consustancial *[homoousios]* con nosotros de acuerdo con la condición de hombre, como nosotros en todas las cosas, excepto el pecado; engendrado ante todas las edades del Padre según la Deidad, y en estos últimos días, para nosotros y para nuestra salvación, nacidos de la Virgen María, la Madre de Dios *[theotokos],*según la virilidad, uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, para ser reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, la diferencia de las naturalezas no se quita de ninguna manera debido a la unión, pero más bien la propiedad de cada naturaleza se conserva, y concurren en una Persona *[prosopón]* y una Subsistencia *[hipostasis],* no divididas o separadas en dos Personas, sino en un solo Hijo y un solo Dios y Dios unigénito, Palabra, Señor Jesucristo.

El asentamiento es un respaldo rotundo de la cristología diofisita. Se declara que Cristo existe en dos naturalezas, cuya distinción sigue siendo real incluso en su unión en Cristo. Además, el apolinarismo se rechaza implícitamente en la afirmación de que Cristo no solo es perfecto en su deidad y verdadero Dios, sino que también es perfecto en su humanidad y

verdadero hombre, teniendo tanto un alma como un cuerpo racional. Al mismo tiempo, sin embargo, de acuerdo con la cristología monofisita, el asentamiento insiste en que haya solo una persona, un Hijo, en Cristo. Así se proscriben los excesos del nestorianismo. *Persona* e *hipostasis*se considera que tienen el mismo referente, de modo que la Encarnación se convierte en una especie de imagen de espejo de la Trinidad. Al igual que en la Trinidad, hay múltiples personas en una misma naturaleza, así en Cristo hay múltiples naturalezas en una sola persona. La famosa serie de los cuatro adjetivos *asynchytos* , *atrēptos* , *adiairētos* , *achoristos* (**sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación**) sirve como un recordatorio de que las **dos naturalezas** de Cristo deben mantenerse distintas y que la **unidad de su persona.** no debe ser comprometido Los primeros dos adjetivos apuntan a la tendencia alejandrina de mezclar las dos naturalezas juntas como resultado de la Encarnación; las dos últimas están dirigidas al fracaso de Antioquía para lograr una unión real de las dos naturalezas, de modo que estén "divididas o separadas en dos Personas". Como resultado de Calcedonia, se ha convertido en un imperativo de la cristología ortodoxa que no debemos " **confundir Las naturalezas** ni **dividen a la persona** de Cristo.

La fórmula calcedoniana en sí misma no nos dice cómo hacer esto. No busca explicar la Encarnación, sino que establece, por así decirlo, marcadores de canal para la especulación cristológica legítima; cualquier teoría de la persona de Cristo debe ser una en la que se conserva la distinción de ambas naturalezas y ambas se reúnan en una sola persona, un Hijo, en Cristo. Cumplió admirablemente el propósito para el que fue redactado; a saber, excluir dos explicaciones posibles pero inaceptables de la Encarnación y proporcionar un resumen conveniente de los hechos esenciales que todos los que intentan penetrar más en el misterio deben tener en cuenta.

Si bien se alcanzó el ápice de la formulación cristológica en Calcedonia, todavía se necesitaban dos consejos más para refinar más estrechamente los límites de la especulación cristológica: en 553, el Segundo Concilio de Constantinopla moderó la postura calcedonia contra el monofisismo condenando ciertas tendencias nestorianas; sin embargo, en 680 el Tercer Concilio de Constantinopla condenó tanto el **monofisismo** como el **monoteletismo** .El Concilio de Calcedonia había alienado a una multitud de cristianos de habla griega que simpatizaban con Alejandría. Su inquietud con la noción de dos naturalezas completas en Cristo surgió de una

preocupación bastante legítima. ¿Cómo uno tiene dos naturalezas completas sin dos personas? El Segundo Concilio de Constantinopla no contestó la pregunta; el concilio simplemente anatematizó a cualquiera que no confiese que "la unión inefable tuvo lugar sin confusión, ni la Palabra se cambió a la naturaleza de la carne, ni la carne se transfirió a la naturaleza de la Palabra, porque cada uno sigue siendo lo que era por naturaleza , incluso cuando ha tenido lugar la unión por *hipostasis* " *(Los anatemas del Segundo Concilio de Constantinopla)* .

La pregunta que preocupaba a los monofisitas se agudizó aún más en la controversia sobre la voluntad de Cristo. Monothelites sostuvo que él poseía una voluntad, la de su única persona. Pero el Tercer Concilio de Constantinopla sostenía que cada naturaleza, para ser completa, debe tener una voluntad propia. Declaró: "Proclamamos dos voluntades o voluntades naturales en él y dos operaciones naturales. . . no contrario [a los demás], Dios no lo quiera,. . . pero su voluntad humana lo sigue, y no resiste ni se opone, sino que está sujeta a su voluntad divina y todopoderosa "(*La Declaración de Fe del Tercer Concilio de Constantinopla*). Pero no se da ninguna explicación de cómo se pueden tener dos voluntades y operaciones separadas sin dos personas. Al condenar el monotelismo, la iglesia parecía estar en peligro de dividir a la persona de Cristo.

3 CONTROVERSIAS CRISTOLOGICAS DESPUÉS

3.1 CRISTOLOGÍA LUTERANA

Durante la **Reforma Protestante,** la vieja disputa entre Alejandría y Antioquía se repitió en los debates entre los teólogos luteranos y reformados, especialmente en su interpretación de la presencia de Cristo en la Cena del Señor. El propio Lutero descubrió que la doctrina tradicional de dos naturalezas distintas, unidas en una persona en Cristo, era totalmente agradable. Pero Lutero también insistió en que la naturaleza humana de Cristo estaba llena e impregnada por la Deidad. Al igual que los teólogos alejandrinos, comparó esta unión con la del cuerpo y el alma o un hierro que brilla con calor. Lutero señala que la Biblia "a menudo intercambia las palabras que ambos se atribuyen a cada naturaleza debido a la unión personal. A esto lo llaman *comunicación, idioma.*(comunicación de los atributos). Así se puede decir: El hombre Cristo es el Hijo eterno de Dios. . . . Por otro lado, esto también se puede decir: Cristo, el Hijo de Dios (es decir, la Persona que es el verdadero Dios), fue concebido y nacido por la Virgen María. "[163] Sin embargo, esta comunicación no es solo un intercambio verbal. ; Lutero creía que los atributos reales de la deidad se comunicaban a la humanidad de Cristo. Esta convicción es más evidente en su discusión de la **ubicuidad** (omnipresencia) **del cuerpo de Cristo** y, por lo tanto, su **presencia real** en la Cena del Señor. Lutero lo explicó apelando a la noción escolástica de las tres formas en que una cosa puede estar en su lugar. En el primer sentido, llamado *localiter.*o circunscriptos, el lugar y el cuerpo corresponden exactamente, ocupando el mismo espacio, como, por ejemplo, en el caso del volumen desplazado por un objeto sumergido en el agua. El segundo sentido es definitivo, en el que una cosa ocupa espacio, pero de manera ilocal, como, por ejemplo, en el caso de un ángel que puede

estar en una casa o en pocas palabras. El tercer sentido es repleto, en el que una cosa llena todos los lugares pero no está contenida por ninguno; este sentido pertenece solo a Dios. Ahora bien, era la afirmación de Lutero de que los tres sentidos son aplicables al cuerpo de Cristo simultáneamente .El primero fue evidente "cuando se movía físicamente sobre la tierra, cuando, según Su tamaño, ocupaba y desocupaba el espacio". La segunda forma de presencia es aquella en la que su cuerpo no ocupa ni desocupa el espacio sino que "penetra en todas las criaturas, donde sea Le agrada, al igual que la luz y el calor penetran y están en el aire, el agua y cosas por el estilo, y tampoco ocupan espacio ”. De esta manera, su cuerpo está presente en la Cena del Señor y es masticado por el comulgante. Finalmente, está presente en el tercer sentido en el sentido de que toda la creación no lo circunscribe ni lo comprende, sino que lo circunscribe y lo comprende, de modo que todo está presente ante él.

La cristología luterana a través de su doctrina de la **comunicación de los atributos.**Parece violar la prohibición de Calcedonia de confundir las dos naturalezas de Cristo y, por lo tanto, amenaza la realidad de la humanidad de Cristo. Si bien los teólogos luteranos se mostraron celosos de mantener la distinción de las dos naturalezas, es muy difícil ver cómo una naturaleza humana puede realmente compartir todos los atributos de la deidad sin ser realmente deidad. Además, no se explica cómo tal comunicación es posible. La ilustración del fuego y el hierro, manejada con entusiasmo por los divinos luteranos, es en última instancia inútil porque el fuego puede comunicar al hierro solo aquellas propiedades que sean consistentes con la naturaleza del hierro, como el calor y la luz; De la misma manera, la deidad puede comunicar a la humanidad solo aquellos atributos que son consistentes con la naturaleza de la humanidad. Pero esto es simplemente para reafirmar el problema mismo de la Encarnación:

3.2 CRISTOLOGÍA REFORMADA

En 1581, la iglesia reformada publicó sus puntos de vista sobre la persona de Cristo en una declaración doctrinal diseñada para responder a la *Fórmula* Luterana *de Concordia.* En la declaración reformada, se presenta la visión tradicional de las dos naturalezas y una persona, la **unión hipostática.**de las naturalezas declaradas más íntimas que las del alma y el cuerpo. Pero en esta unión, cada naturaleza conserva sus propiedades esenciales, incluso en la medida en que existe una mente doble en Cristo, una que conoce todas las cosas en una intuición eterna y la otra que posee un conocimiento limitado y discursivo. También hay una doble voluntad y operación, el humano siguiendo lo divino. Los predicados dirigidos a Cristo son verdad de su persona indivisa con respecto a ambas naturalezas o solo a uno. En cuanto a los atributos que pertenecen a la naturaleza divina, como la omnisciencia o la omnipresencia, Cristo no manifestó estas propiedades abiertamente durante su **estado de humillación** (desde la concepción hasta la ascensión), pero estaban ocultas. En su **estado de exaltación.**, estos son revelados abiertamente y su humanidad perfeccionada con sus debilidades dejadas atrás.

A diferencia de la doctrina luterana, tal cristología preserva claramente la humanidad de Cristo. Pero el problema más marcado de **la cristología reformada** es que tiende hacia el nestorianismo. Cuando se habla de dos mentes, dos voluntades y dos operaciones en Cristo, ¿cómo es que uno no termina con dos personas, una persona humana subordinada a una persona divina? También se podría preguntar qué se entiende por la "ocultación" de los atributos divinos en Cristo. El vaciado de la Encarnación no fue un abandono real de los atributos, sino una *ocultación.*, un ocultamiento de ellos, así como las nubes ocultan el sol. Pero si Cristo realmente poseía tales atributos en su estado encarnado, entonces, ¿cómo es que, como hombre, en realidad no los poseía? Este problema parece exacerbar la carga del nestorianismo, ya que parece que nos quedamos nuevamente con dos

individuos, uno que posee atributos de deidad y el otro simplemente humano, atornillados como dos piezas de madera.

3.3 CRISTOLOGIA KENOTICA

Durante el siglo XIX, surgió una nueva y radical escuela de cristología: la **cristología kenótica** (de la palabra griega *knnosis* utilizada en Fil 2: 5 para caracterizar la encarnación de Cristo como un "vaciamiento"). El kenoticismo se puede considerar como una extensión de la cristología luterana o reformada: es, por una parte, simplemente una inversión de la doctrina luterana de la *comunicación idiomática* en la que los atributos humanos se comunican ahora a la naturaleza divina; Por otro lado, es el aumento de la doctrina reformada de la *ocultación.*en un vacío real y positivo de la naturaleza divina. Podemos definir el kenotismo como esa visión cristológica que sostiene que en la Encarnación, Cristo dejó de poseer ciertos atributos de la deidad para que pudiera volverse verdaderamente humano. Por supuesto, este punto de vista plantea varias preguntas con respecto a la extensión de la *kenosis* , la relación entre el Logos y el hombre Jesús, y el estado de los atributos divinos. AB Bruce identifica cuatro escuelas principales de cristología kenótica que surgieron en respuesta a estas preguntas, cada una representada por un destacado exponente: Thomasius, Gess, Ebrard y Martensen.

Tomásius argumentó que a menos que el Hijo de Dios realmente se limitara a sí mismo, no podría haber Encarnación; sólo habría el Logos divino que se cierne sobre el Jesús humano. El Hijo de Dios debe, por lo tanto, entrar en la finitud humana, sometiéndose a los límites del espacio, el tiempo y el desarrollo humano. Esto es una autolimitación, y la esencia de la deidad no se destruye ni se confunden las dos naturalezas. El Hijo de Dios se convierte en un ego divino-humano, y continúa siendo él mismo. Pero también es humano, porque tiene un alma y un cuerpo razonables; Su ego tiene una conciencia humana así como una divina. Simplemente ha eliminado esos atributos que no son esenciales para la deidad: omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia. Estos son solo atributos relacionales del Creador al mundo. Los atributos esenciales, como la verdad absoluta, la santidad y el amor, se conservan.

Gess concibió la *kenosis* como una pérdida de la eterna autoconciencia por parte de Jesús, solo para ser recuperada gradualmente, y como un cese del

flujo de la vida del Padre al Hijo para que el Hijo ya no fuera un egoísta. suficiente. El Logos se transforma en un alma humana. No *asumió* un alma humana; más bien, se *convirtió en* un alma humana. La única diferencia entre un alma humana y el Logos es que se convirtió en uno por *kenosis.*, mientras que el otro es el resultado de un acto creativo. Como resultado, fue capaz de pecar; había perdido su santidad eterna. Si se le pregunta cómo puede Dios, así, extinguirse, Gess diría simplemente porque él es Dios: no sería omnipotente si no tuviera poder sobre sí mismo. La teoría implica cuatro consecuencias para la Trinidad: (1) Solo el Padre tiene aseidad y el Hijo no experimenta su "desbordamiento" durante la *kenosis* , (2) durante la *kenosis* , el Espíritu no puede proceder del Hijo, (3) durante la *kenosis* , el Hijo ya no sostiene el universo, y (4) en la glorificación, un hombre es llevado a la Trinidad.

Ebrard está de acuerdo con Gess en darle al Logos el lugar del alma humana. Pero esto no es una pérdida de la divinidad; más bien, es un disfraz. La *kenosis* consistía en un intercambio de un modo eterno de ser por un temporal. La omnisciencia, la omnipotencia, etc., no se rinden, sino que ahora son capaces de expresarse solo de una manera consistente con el espacio y el tiempo, es decir, hacia objetos particulares. Por ejemplo, la omnipotencia se mantuvo en una forma aplicada en la capacidad de Cristo para realizar milagros. Ebrard aceptó la doctrina de dos naturalezas, pero solo como formas abstractas de ver a la única persona divino-humana. La persona divina se ha sometido al mundo espacio-temporal, y sus atributos se muestran en los poderes de su humanidad, no al *contrario.*A ellos, en la forma aplicada. Sin embargo, él creía que Cristo realmente podía pecar. También parecía creer que esta *kenosis* era una decisión de renunciar permanentemente al modo eterno de ser.

Martensen mantuvo una *kenosis* real pero relativa . El Logos preexistente no dejó de ser el sustento y la base del universo cuando se limitó a convertirse en un hombre. En Jesús vemos a Dios revelado en la humanidad en forma de conciencia humana. Así, el Logos vive una *doble vida:* al mismo tiempo sostiene el universo y entra en nuestra finitud. Pero Martensen nunca intenta explicar la relación entre estos roles del Logos, ni cómo esta dualidad es posible.

El kenoticismo representa un enfoque distintivo no calcedoniano de la cristología, ya que sostiene que el Logos al encarnarse cambió en su

naturaleza. Este hecho plantea la cuestión de si el kenoticismo no equivale, de hecho, a una negación de la deidad del Cristo encarnado. Baillie exige,

> ¿El cristianismo, entonces, enseña que Dios se convirtió en un hombre? . . . Que en un determinado momento del tiempo, Dios. . . ¿Se transformó en un ser humano por un período de unos treinta años? Apenas es necesario decir que la doctrina cristiana de la Encarnación no significa nada de eso. . . . Sería grotesco sugerir que la Encarnación tiene algo en común con las *metamorfosis* de la mitología pagana antigua. . . . La deidad y la humanidad de Cristo no son meras etapas sucesivas ... como si Él hubiera sido primero Dios, luego el Hombre, luego, después de que pasaron los días de Su carne, Dios de nuevo, con la humanidad abandonada.[164]

La Encarnación es la doctrina de que Cristo es tanto Dios como hombre simultáneamente. Pero Baillie acusa a los kenoticistas de afirmar que el Hijo de Dios mantiene su identidad personal para convertirse en el sujeto de los atributos humanos que asume, sin embargo, sostiene que se ha desprendido de los atributos distintivamente divinos, por lo que al convertirse en humano dejó de se divino Si Jesús es humano en todos los sentidos, entonces el teólogo kenótico está en posición de decir que Dios se ha convertido en un ser humano, lo que parece absurdo.

La pregunta planteada por la cristología kenótica es el contenido de la naturaleza divina, es decir, qué propiedades son esenciales para la deidad. Baillie sostiene que cualquier cambio en Dios es un **cambio sustancial** de la deidad. Pero es exactamente en este punto que los kenoticistas cuestionan la doctrina tradicional, ya que argumentan que muchos de los atributos más prominentes de Dios son, de hecho, meramente propiedades contingentes de Dios y, por lo tanto, que puede ceder estas propiedades no esenciales y, sin embargo, seguir siendo Dios. . Ya hemos argumentado que no todos los cambios en Dios son cambios sustanciales, que Dios puede cambiar de ciertas formas accidentales mientras permanece inalterado en su esencia o naturaleza (cap. 26). La pregunta decisiva, entonces, será si un cambio tan profundo como los kenoticistas prevén es un **cambio** meramente **accidental.** Compatible con la naturaleza de Dios.

4 UNA CRISTOLOGÍA PROPUESTA

Habiendo examinado brevemente algunos puntos importantes de la historia de la doctrina con respecto a la Encarnación, creemos que a partir de estos precedentes se puede formular una doctrina racional de la persona de Cristo. Antes de presentar una cristología semejante, recordemos que estamos intentando proporcionar un *posible* modelo de la Encarnación. No podemos presumir de dogmatizar; pero si podemos exponer un modelo plausible de la Encarnación, entonces las objeciones a la coherencia de esa doctrina habrán sido derrotadas.

1. *Postulamos con Calcedonia que en Cristo hay una persona que ejemplifica dos naturalezas distintas y completas, una humana y otra divina.* En un sentido, los teólogos alejandrinos tenían razón al postular una naturaleza única en Cristo, en el sentido, es decir, de una **esencia individual** que sirve para designar al individuo único que es Jesucristo. Pero cuando los creadores de Calcedonia afirmaron dos naturalezas en Cristo, no estaban hablando de esencias individuales abstractas, sino de **esencias amables.**o naturalezas que sirven para demarcar ciertos tipos naturales de cosas. Por ejemplo, según Aristóteles, todo ser humano pertenece a la clase natural designada "animal racional". Al afirmar que el Cristo encarnado tenía dos naturalezas, los padres de la iglesia afirmaron que Cristo ejemplificó todas las propiedades que constituyen la humanidad y todas las propiedades que componer la deidad. En ese sentido, tenía dos naturalezas y pertenecía a dos clases naturales, el hombre y Dios. Estas naturalezas son distintas en cuanto a que no se combinan para formar una sola esencia "teantrópica" que pertenece a Cristo, ya que eso haría que la Encarnación sea esencial para la Segunda Persona de la Trinidad, que sabemos que es falsa, ya que el Logos preexistió como Un miembro de la Trinidad en forma incorpórea. Sólo la naturaleza divina pertenece esencialmente al Logos, y en la Encarnación asumió también una naturaleza humana. Por lo tanto, la esencia individual de Cristo, aunque incluye algunas de las propiedades que sirven para constituir la

humanidad (por ejemplo, la racionalidad), no las incluye todas (por ejemplo, la animalidad), ya que cualquier propiedad de la que pueda carecer no puede pertenecer a su esencia individual. El Logos posee su naturaleza humana solo contingentemente.

Nuestro primer punto implica un rechazo de cualquier forma de cristología kenótica que sugiere que en la Encarnación el Logos rindió varios atributos que pertenecen a la naturaleza divina. Porque si Cristo se despojó de cualquier atributo esencial para la divinidad, entonces dejó de ser Dios, lo cual es incompatible con los datos bíblicos y, por lo tanto, inaceptable como una doctrina cristiana de la Encarnación. En tales visiones kenóticas, el Logos sería la misma *persona* después de la *kenosis* que antes, pero esa persona ya no sería Dios, ya que lo que determina su deidad es su naturaleza, no la persona. Por lo tanto, si se cambiara la naturaleza del Logos, su deidad cambiaría y ya no sería divino. Por otra parte, **los miembros típicos de las clases naturales.**son plausiblemente considerados esencialmente miembros de ese tipo. Por lo tanto, si un individuo experimenta un cambio sustancial (es decir, un cambio de sustancia o esencia), deja de existir como ese individuo y se convierte en otra cosa. Por ejemplo, un hombre que es cremado y se convierte en polvo ha sufrido un cambio sustancial y ya no es un ser humano. Aunque Cristo no es un miembro típico de la especie natural "hombre", es un miembro típico de la especie "deidad" y, por lo tanto, no puede dejar de ser Dios sin dejar de existir. (Por supuesto, Dios no puede dejar de existir, ya que es necesario y eterno). Por lo tanto, Cristo no pudo haber dejado de ser Dios. Si el kenoticista afirma que no conceder a Cristo esta prerrogativa es limitar su omnipotencia, debemos responder que esto no es más una limitación de la omnipotencia de Dios que negar que Dios puede hacer que una piedra sea más pesada de lo que puede levantar. Estos son absurdos lógicos, y apelar a la omnipotencia de Dios en tales casos es no entender ese atributo.

Ahora, el kenoticista puede evitar los problemas anteriores al negar que atributos como la omnipotencia, la omnisciencia, la omnipresencia, etc. son esenciales para la deidad y, por lo tanto, argumentan que el Logos podría haberlos abandonado sin dejar de ser Dios. Sin embargo, tal cristología implica un concepto de Dios que podría parecerle demasiado delgado para ser aceptable. Hemos visto que varios argumentos teístas implican que existe un ser que es necesario en un sentido lógico amplio, así como omnisciente y

completamente bueno. Además, parece teológicamente insostenible pensar que un ser podría carecer de tales propiedades y ser Dios. En la teología kenótica hay un mundo posible en el que existe un ser que no es más poderoso, ni más inteligente, ni menos limitado espacialmente, ni menos lógicamente contingente que un ser humano común (como Jesús de Nazaret), y sin embargo, ese ser es Dios y es digno de adoración. Eso parece increíble.

Algunos kenoticistas contemporáneos han tratado de evitar esta objeción al afirmar que Dios, aunque carece de las propiedades esenciales de omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia, etc., tiene propiedades esenciales como ser omnisciente, excepto cuando kenóticamente, encarnado, que nunca rinde. y que son suficientes para la deidad. Esta respuesta, sin embargo, parece ser explicativamente vacuosa. En respuesta a la pregunta "¿Cómo puede Dios seguir siendo Dios si abandona la omnisciencia?" ¡Se nos dice que es porque retiene la propiedad esencial de ser omnisciente, a menos que él abandone la omnisciencia! Imagínese un caso en el que se dice que un ser humano ha abandonado todas las propiedades incompatibles con convertirse en hormiga y que ha permanecido como ser humano. Si objetábamos que la racionalidad es esencial para ser humano y que, por lo tanto, él había dejado de ser humano, ¿Sería una respuesta satisfactoria que nos dijeran que solo la racionalidad, excepto cuando es kenóticamente, una hormiga es esencial para ser humano y que él conserva esta propiedad? Tal respuesta simplemente reafirma el problema. Hablando ontológicamente, no está claro que existan propiedades como ser omnisciente, excepto cuando kenóticamente, encarnado. Estas propiedades artificiales no son atributos en el sentido de capacidades o cualidades, sino que son en realidad declaraciones que se hacen pasar por atributos. En realidad, son afirmaciones como "Cristo permanece divino, incluso si renuncia temporalmente a la omnisciencia", que es precisamente el tema en disputa. no está claro que existan propiedades como ser omnisciente-excepto-cuando-kenóticamente-encarnado. Estas propiedades artificiales no son atributos en el sentido de capacidades o cualidades, sino que son en realidad declaraciones que se hacen pasar por atributos. En realidad, son afirmaciones como "Cristo permanece divino, incluso si renuncia temporalmente a la omnisciencia", que es precisamente el tema en disputa. no está claro que existan propiedades como ser omnisciente-excepto-cuando-kenóticamente-encarnado. Estas

propiedades artificiales no son atributos en el sentido de capacidades o cualidades, sino que son en realidad declaraciones que se hacen pasar por atributos. En realidad, son afirmaciones como "Cristo permanece divino, incluso si renuncia temporalmente a la omnisciencia", que es precisamente el tema en disputa.

Por otra parte, no está claro que el problema de la Encarnación se resuelva incluso postulando tales propiedades de Cristo. Parece que ciertos atributos divinos no pueden ser cedidos temporalmente de la manera prevista por los kenoticistas. Por ejemplo, parece incoherente decir que Cristo tenía la propiedad esencial de ser omnipotente, excepto cuando kenóticamente, encarnado, ya que si, habiendo renunciado a la omnipotencia, retenía el poder de recuperar la omnipotencia, entonces, de hecho, nunca dejó de hacerlo. ser omnipotente, ya que la omnipotencia es una propiedad modal relativa a lo que uno *puede*hacer. Pero si le faltaba el poder para recuperar la omnipotencia, ¿cómo es que no fue temporalmente omnipotente? O considerar los atributos divinos de necesidad, aseidad y eternidad. No tiene sentido decir que se abandonaron temporalmente, ya que por su propia naturaleza, si uno tiene tales propiedades, las tiene de forma permanente. Pero entonces, ¿cómo podría morir Cristo a menos que estos fueran abandonados? Uno parece obligado a decir que Cristo murió solo en su naturaleza humana, mientras que estos atributos se conservan en la naturaleza divina, pero ¿por qué no decir lo mismo para los otros atributos divinos también? Cristo puede ser omnisciente, omnipotente, omnipresente y demás en su naturaleza divina, pero no en su naturaleza humana, que es revertir a la ortodoxia calcedonia.

2. *Postulamos con Apollinarius que el Logos fue el alma racional de Jesús de Nazaret* . Lo que Apolinario discernió correctamente fue que si queremos evitar una dualidad de personas en Cristo, el hombre Jesús de Nazaret y el Logos divino deben compartir algún constituyente común que une sus dos naturalezas individuales. Calcedonia afirma que hay un solo *hipóstasis* que ejemplifica las naturalezas humana y divina. Esa *hipóstasis* se identifica como la persona que es Cristo. La pregunta es cómo dar sentido a esto. Si existe una **naturaleza humana** completa e **individual.**en Cristo y en una naturaleza divina completa e individual que es el Logos, entonces, ¿cómo no

puede haber dos personas? Apollinarius propuso que el Logos reemplazara la mente humana de Jesús, de modo que hubiera en Cristo una sola persona, el Logos, que estaba unida a un cuerpo humano, así como el alma está unida a un cuerpo en un ser humano común. Desde el punto de vista de Apollinarius, es fácil ver cómo un solo *hipóstasis* puede ejemplificar las propiedades propias de cada naturaleza.

Desafortunadamente, la opinión de Apollinarius era radicalmente defectuosa en su forma actual. Porque una naturaleza humana completa implica más que un cuerpo homínido, de modo que, en opinión de Apollinarius, la Encarnación era realmente una cuestión de la asunción del Logos, no de la humanidad, sino de la simple animalidad. Además, los opositores de Apolinario acusaron acertadamente de que tal visión socavaba la obra de Cristo y su persona, ya que Cristo no tenía una naturaleza verdaderamente humana, sino solo una naturaleza animal, por lo que no podía haber redimido a la humanidad.

¿Pero son estos defectos irremediables? ¿Podemos apropiarnos de la visión de Apollinarius sin caer en sus errores? Dejanos ver. Apolinario pudo haber sido mal interpretado cuando sus críticos lo acusaron de darle a Cristo una naturaleza humana truncada. Cuando Apollinarius argumentó que el Logos no solo era la imagen de Dios sino también el **hombre arquetípico** y en este último sentido ya poseía la naturaleza humana en su forma preexistente, sus oponentes como Gregory de Nazianzus entendieron que significaba que la *carne*de Cristo fue preexistente. Apollinarius pudo haber sido más sutil que esto; lo que él pudo haber querido decir es que el Logos contenía la personalidad humana perfecta arquetípicamente en su propia naturaleza. El resultado fue que al asumir un cuerpo homínido, el Logos trajo a la naturaleza animal de Cristo aquellas propiedades que servirían para convertirla en una naturaleza humana completa. Así, la naturaleza humana de Cristo se completó precisamente en virtud de la unión de su carne con el Logos. Como resultado de la unión, Cristo efectivamente poseía una naturaleza humana completa e individual compuesta de cuerpo y alma; Porque esa naturaleza se completó con la unión de la carne con el Logos, el arquetipo de la humanidad.

Tal interpretación de la Encarnación atrae un fuerte apoyo de la doctrina del hombre creada a **imagen de Dios** (*imago Dei*). Los seres humanos no soportan la imagen de Dios en virtud de sus cuerpos animales, que tienen en

común con otros miembros de la biosfera. Más bien, al ser personas, reflejan únicamente la naturaleza de Dios. Dios mismo es personal, y en la medida en que somos personas, nos parecemos a él. Por lo tanto, Dios ya posee las propiedades suficientes para la persona humana incluso antes de la Encarnación, careciendo solo de corporeidad. El Logos ya poseía en su estado preencarnado todas las propiedades necesarias para ser un ser humano. Al asumir un cuerpo homínido, trajo todo lo que era necesario para una naturaleza humana completa. Por esta razón, en Cristo el único sujeto autoconsciente que es el Logos poseía naturalezas divinas y humanas que estaban completas.

Esta reformulación (¡o rehabilitación!) De la intuición de Apollinarius anula las objeciones tradicionales presentadas contra su formulación original. En nuestra opinión, Cristo es tanto Dios como hombre, es decir, él es todo lo que Dios es y todo lo que el hombre debe ser. Tiene dos naturalezas completas, la humana y la divina. Todo lo que le falta es el pecado, ya que su naturaleza humana individual, como la de Adán, no está corrompida por el pecado. Debido a que Cristo tiene una naturaleza humana completa y, por lo tanto, se ha identificado plenamente con nuestra humanidad, su labor expiatoria en nuestro nombre es eficaz. Nuestra cristología propuesta, por lo tanto, se encuentra segura dentro de los límites de la ortodoxia señalados en Calcedonia.

Este segundo punto de nuestra cristología ilumina una doctrina implícita en la fórmula calcedoniana y que más tarde se llamó ***enhypostasia*** . Desarrollada por León de Bizancio (485-543), la doctrina afirma que la naturaleza humana individual de Cristo, el compuesto cuerpo-alma que era el hombre Jesús de Nazaret, no tenía su propia *hipóstasis* , es decir, no subsistía en ella. Es propio pero se volvió hipostático solo en su unión con el Logos. Los monofisitas argumentaron que si Cristo tuviera dos naturalezas individuales, entonces cada uno tendría su propia *hipostasis* , destruyendo así la unidad de la persona de Cristo. Leontius estuvo de acuerdo con los monofisitas de que una naturaleza individual sin *hipostasis (anypostasia)*es imposible, pero escapó a la conclusión nestoriana de dos *hipóstasis* al postular en Cristo una naturaleza humana que es mejorada, es decir, una naturaleza que recibe subsistencia de otra. En el caso de Cristo, la *hipóstasis* del Logos divino ya existe antes de la Encarnación y luego viene a poseer también la naturaleza humana. Por lo tanto, la naturaleza humana individual de Cristo supervisa a

la naturaleza divina individual del Logos. Las dos naturalezas de Cristo no poseen dos *hipóstasis* separadas , pero comparten una *hipostasis* común . La *hipóstasis* de la naturaleza humana es idéntica a la persona divina. Así, ninguna de las naturalezas individuales está sin una *hipóstasis.*ni cada uno posee una *hipostasis* propia de ella, sino que tienen la misma *hipostasis* que pertenece propiamente al Logos divino, la Segunda Persona de la Trinidad.

Cuando se combina *enhypostasia* con nuestra propuesta cristológica, tenemos una explicación esclarecedora de cómo Cristo puede tener una naturaleza completamente humana y una naturaleza completamente divina y, sin embargo, ser una sola persona. Para el Logos es tanto la *hipóstasis* que sirve como el portador de la propiedad subsistente para cada naturaleza bondadosa abstracta como la persona que es el ego autoconsciente de ambas naturalezas individuales. La razón por la cual la naturaleza humana de Cristo es optimista es que está incompleta, aparte de su unión con el Logos. Aparte de esta visión, la doctrina de la *enhipostasia.* Sigue siendo misterioso y quizás incoherente. En la presente propuesta, el Logos completa la naturaleza humana individual de Cristo al proporcionarle un alma racional, que es el Logos mismo. La considerable ventaja teológica que se puede obtener de esto es que aborta la sugerencia de que el Logos podría haber asumido cualquier naturaleza humana, de modo que Ronald Reagan o incluso JP Moreland podrían haber sido el Hijo de Dios. La naturaleza humana individual que es el hombre Jesús de Nazaret no podría haber existido aparte de su unión con el Logos, y si el Logos se uniera con el cuerpo de, por ejemplo, JP Moreland, la persona resultante no habría sido JP Moreland, pero alguien más que simplemente se parecía a él.

La principal dificultad con nuestra propuesta cristológica como se describe hasta ahora es que parece fundar en las limitaciones humanas evidenciadas por Jesús de Nazaret de acuerdo con los relatos del Evangelio. La iglesia ha tratado típicamente el problema de las limitaciones evidentes de Cristo por medio del dispositivo de la **reduplicación de la predicación.**, es decir, predicando ciertas propiedades de la persona de Cristo con respecto a una naturaleza u otra. Así, por ejemplo, se dice que Cristo es omnisciente con respecto a su naturaleza divina pero limitado en conocimiento con respecto a su naturaleza humana, que ha sido omnipotente con respecto a su naturaleza divina pero limitado en poder con respecto a su naturaleza humana y por lo

tanto en. Tal dispositivo parece funcionar bien con respecto a ciertas propiedades como la omnipotencia y la necesidad. Es fácil ver cómo Cristo podría tener una fuerza y una mortalidad limitadas en relación con su humanidad en virtud de tener un cuerpo humano ordinario, aunque es omnipotente e imperecedero en su naturaleza divina. Pero para otros atributos, la predicción reduplicativa, especialmente en nuestro esquema propuesto, no parece funcionar tan bien. ¿Cómo podría Cristo ser omnisciente y, sin embargo, limitado en conocimiento si hay un solo sujeto consciente en Cristo? Como pudo ser**¿Impecable** (incapaz de pecar) con respecto a su naturaleza divina y, sin embargo, pecable en su humanidad? Respecto al apolinarismo, AB Bruce objeta: "No hay *alma*humana *,* ni libertad, ni lucha; . . . las así llamadas tentaciones y luchas registradas en los Evangelios se reducen a un espectáculo y una farsa, y se obtiene una virtud barata, desprovista de todo interés humano, y que apenas merece el nombre. " [165] Si uno se detiene con el modelo como se describe hasta ahora. , entonces la objeción de Bruce seguramente será decisiva. Pero como veremos, el modelo puede ser mejorado de tal manera que rechace esta crítica.

3. *Suponemos que los aspectos divinos de la personalidad de Jesús fueron en gran medida subliminales durante su estado de humillación* . Sugerimos que lo que William James llamó el " **yo subliminal** "”Es el lugar primario de los elementos sobrehumanos en la conciencia del Logos encarnado. Así, Jesús poseía una experiencia normal de conciencia humana. Pero la conciencia humana de Jesús estaba sustentada, por así decirlo, por un subconsciente divino. Esta comprensión de la experiencia personal de Cristo se basa en la percepción de la psicología profunda de que hay mucho más para una persona que la conciencia despierta. Todo el proyecto de psicoanálisis se basa en la convicción de que algunos de nuestros comportamientos tienen profundos resortes de acción de los cuales solo somos conscientes, en todo caso, conscientes. Los trastornos de personalidad múltiple proporcionan un ejemplo particularmente sorprendente de la erupción de facetas subliminales de la mente de una sola persona en distintas personalidades conscientes. En algunos casos, incluso hay una personalidad dominante que es consciente de todos los demás y que sabe lo que cada uno de ellos sabe pero que permanece

desconocido por ellos. El hipnotismo también proporciona una demostración vívida de la realidad de lo subliminal. Como explica Charles Harris, una persona bajo hipnosis puede ser informada de ciertos hechos y luego ser instruida para que los olvide cuando "despierta", pero

> el conocimiento está verdaderamente en su mente, y se muestra de manera inequívoca, especialmente al hacer que se desempeñe. . . ciertas acciones, que, pero por la posesión de este conocimiento, no habría realizado. . . . Lo que es aún más extraordinario, un sujeto hipnótico sensible puede hacerse tanto para ver como para no ver el mismo objeto en el mismo momento. Por ejemplo, se le puede pedir que no vea un poste de luz, con lo cual se vuelve (en el sentido ordinario) bastante incapaz de verlo. Sin embargo, lo ve, porque lo evita y no puede ser inducido a precipitarse contra él.[166]

De manera similar, en la Encarnación, al menos durante su estado de humillación, el Logos permitió que solo esas facetas de su persona formaran parte de la conciencia de vigilia de Cristo que eran compatibles con la experiencia humana típica, mientras que la mayor parte de su conocimiento y otras perfecciones cognitivas, como un iceberg debajo de la superficie del agua, sumergido en su subconsciente. En el modelo que proponemos, Cristo es, por lo tanto, una sola persona, pero en esa persona los elementos conscientes y subconscientes se diferencian de una manera teológicamente significativa. A diferencia del nestorianismo, nuestra opinión no implica que haya dos personas, más que los aspectos conscientes de la vida de uno y los aspectos subconscientes de la vida de uno constituyen dos personas.

El modelo aquí propuesto implica monoteletismo, ya que el Logos, como la mente de Jesús de Nazaret, tiene una sola voluntad. Las facetas subliminales de la personalidad de una persona no poseen una facultad distinta de la voluntad, a pesar de que esos aspectos subconscientes de la personalidad pueden, de hecho, influir poderosamente en lo que uno quiere de maneras que uno no sospecha. Esta implicación del modelo es, desde nuestro punto de vista, inobjetable, ya que el dioteletismo, a pesar de su apoyo conciliar, no encuentra ninguna garantía en las Escrituras. Los pasajes de los evangelios generalmente se usan como textos de prueba de esta

doctrina, como la oración de Jesús en Getsemaní, “Sin embargo, no se haga mi voluntad sino la tuya” (Lc 22, 42), no contemples una lucha de la voluntad humana de Jesús con su voluntad divina (después de todo, ¡no se está hablando a sí mismo!) pero haga referencia a la interacción entre la voluntad de Jesús ("mi voluntad") y la voluntad del Padre ("suya"). Al poseer una conciencia humana típica, Jesús tuvo que luchar contra el miedo, la debilidad y la tentación para alinear su voluntad con la de su Padre celestial. La voluntad del Logos en virtud de la Encarnación se convirtió en la voluntad del hombre Jesús de Nazaret. Esta implicación del modelo es, desde nuestro punto de vista, una de sus ventajas, ya que es extraordinariamente difícil preservar la unidad de la persona de Cristo una vez que distintas voluntades se atribuyen al Logos y a la naturaleza humana individual de Cristo. La voluntad del Logos en virtud de la Encarnación se convirtió en la voluntad del hombre Jesús de Nazaret. Esta implicación del modelo es, desde nuestro punto de vista, una de sus ventajas, ya que es extraordinariamente difícil preservar la unidad de la persona de Cristo una vez que distintas voluntades se atribuyen al Logos y a la naturaleza humana individual de Cristo. La voluntad del Logos en virtud de la Encarnación se convirtió en la voluntad del hombre Jesús de Nazaret. Esta implicación del modelo es, desde nuestro punto de vista, una de sus ventajas, ya que es extraordinariamente difícil preservar la unidad de la persona de Cristo una vez que distintas voluntades se atribuyen al Logos y a la naturaleza humana individual de Cristo.

Tal modelo proporciona un relato satisfactorio del Jesús que vemos en el retrato del Evangelio. En su experiencia consciente, Jesús creció en conocimiento y sabiduría, tal como lo hace un niño humano. Uno no tiene la monstruosidad del niño Jesús acostado en el pesebre que posee la plena conciencia divina. En su experiencia consciente, vemos a Jesús genuinamente tentado ,aunque sea, de hecho, impecable. Las tentaciones del pecado realmente se sentían y no podían ser arrastradas como humo; resistir la tentación requería disciplina espiritual y resolución moral por parte de Jesús. En su conciencia de vigilia, Jesús es en realidad ignorante de ciertos hechos, aunque se mantiene alejado del error y, a menudo, es iluminado sobrenaturalmente por lo divino subliminal. A pesar de que el Logos posee todo el conocimiento del mundo, desde la mecánica cuántica a la mecánica automotriz, no hay razón para pensar que Jesús de Nazaret podría haber respondido preguntas sobre tales temas, tan bajo si se hubiera inclinado a

condescender para enfrentarse a lo humano. condición. Además, en su vida consciente, Jesús conocía toda la gama de ansiedades humanas y sentía dolor físico y fatiga. El modelo también preserva la integridad y la sinceridad de la vida de oración de Jesús. y explica por qué Jesús fue capaz de ser perfeccionado a través del sufrimiento. Él, como nosotros, necesitaba depender de su Padre momento a momento para vivir victoriosamente en un mundo caído y llevar a cabo con éxito la misión de la que había sido acusado. Las agonías en Getsemaní no eran meras demostraciones, sino que representaban la lucha genuina del Logos encarnado en su conciencia de vigilia. Todas las objeciones tradicionales contra el hecho de que el Logos sea la mente de Cristo se desvanecen ante esta comprensión de la Encarnación, porque aquí tenemos a Jesús que no solo es divino sino que también comparte la condición humana. necesitaba depender de su Padre momento a momento para vivir victoriosamente en un mundo caído y llevar a cabo con éxito la misión de la que había sido acusado. Las agonías en Getsemaní no eran meras demostraciones, sino que representaban la lucha genuina del Logos encarnado en su conciencia de vigilia. Todas las objeciones tradicionales contra el hecho de que el Logos sea la mente de Cristo se desvanecen ante esta comprensión de la Encarnación, porque aquí tenemos a Jesús que no solo es divino sino que también comparte la condición humana. necesitaba depender de su Padre momento a momento para vivir victoriosamente en un mundo caído y llevar a cabo con éxito la misión de la que había sido acusado. Las agonías en Getsemaní no eran meras demostraciones, sino que representaban la lucha genuina del Logos encarnado en su conciencia de vigilia. Todas las objeciones tradicionales contra el hecho de que el Logos sea la mente de Cristo se desvanecen ante esta comprensión de la Encarnación, porque aquí tenemos a Jesús que no solo es divino sino que también comparte la condición humana.

Algunos filósofos cristianos, como Thomas Morris, han postulado una vida consciente independiente para el Logos encarnado, además de la vida consciente de Jesús de Nazaret, lo que Morris llama " **dos mentes".**Vista de la Encarnación. Proporciona una serie de analogías intrigantes en las que existen relaciones de acceso asimétricas entre un subsistema y un sistema que abarca, de manera que el sistema global puede acceder a la información adquirida a través del subsistema, pero no al revés. Da una analogía psicológica de los sueños en la que el durmiente es él mismo una persona en

el sueño y, sin embargo, el durmiente tiene conciencia de que todo lo que está experimentando como realidad es, de hecho, solo un sueño. Morris propone que la mente consciente de Jesús de Nazaret sea concebida como un subsistema de una mente más amplia que es la mente del Logos. Tal comprensión de la conciencia del Logos se encuentra en la tradición de los teólogos reformados como Zwinglio, quien sostuvo que el Logos continuaba operando fuera del cuerpo de Jesús de Nazaret.

Si el modelo aquí propuesto tiene sentido, entonces sirve para demostrar que la doctrina clásica de la Encarnación de Cristo es coherente y plausible. También sirve religiosamente para obtener alabanzas a Dios por su auto-vaciado acto de humillación al asumir nuestra condición humana con todas sus luchas y limitaciones por nuestro bien y por nuestra salvación. El corazón del filósofo cristiano se regocija con las palabras de Charles Wesley:

> ¡Velado en carne, la divinidad ve!
> ¡Salve la deidad encarnada!
> Complacido como el hombre con el hombre para morar,
> Jesús nuestro Emmanuel!
> ¡Escuchar con atención! Los ángeles heráldicos cantan:
> "¡Gloria al rey recién nacido!"

RESUMEN DEL CAPÍTULO

En respuesta a los datos bíblicos que afirman tanto la verdadera humanidad de Cristo como la verdadera deidad, los padres de la iglesia llegaron a confesar que en Cristo hay una persona que posee dos naturalezas. Insistieron en que uno no debe confundir las naturalezas ni dividir a la persona de Cristo. Esta doctrina tradicional es coherente si diferenciamos entre naturalezas o esencias amables y esencias individuales y afirmamos que Cristo ejemplificó de manera contingente dos naturalezas bondadosas. La teología kenótica representa una alternativa innecesaria y, al final, infructuosa a la visión clásica de que Cristo retuvo en su naturaleza divina los atributos tradicionales de Dios. Un modelo plausible de la Encarnación afirma que la mente de Cristo encarnado era el Logos, la Segunda Persona de la Trinidad. La naturaleza humana individual de Cristo estaría incompleta aparte de su posesión por el Logos, de modo que el Jesús individual de Nazaret no podría haber existido aparte de la Encarnación. La adquisición de un cuerpo homínido por parte del Logos completa la naturaleza humana de Cristo, ya que el Logos ya posee en su forma preexistente las propiedades de la personalidad. Así, la naturaleza humana de Cristo es optimista, encontrando su subsistencia en la persona del Logos. Tal cristología implica monoteletismo. Si concebimos que las facetas sobrehumanas de la persona de Cristo son en gran parte subliminales, logramos un retrato plausible del Jesús histórico que sea fiel al registro bíblico. La adquisición de un cuerpo homínido por parte del Logos completa la naturaleza humana de Cristo, ya que el Logos ya posee en su forma preexistente las propiedades de la personalidad. Así, la naturaleza humana de Cristo es optimista, encontrando su subsistencia en la persona del Logos. Tal cristología implica monoteletismo. Si concebimos que las facetas sobrehumanas de la persona de Cristo son en gran parte subliminales, logramos un retrato plausible del Jesús histórico que sea fiel al registro bíblico. La adquisición de un cuerpo homínido por parte del Logos completa la naturaleza humana de Cristo, ya

que el Logos ya posee en su forma preexistente las propiedades de la personalidad. Así, la naturaleza humana de Cristo es optimista, encontrando su subsistencia en la persona del Logos. Tal cristología implica monoteletismo. Si concebimos que las facetas sobrehumanas de la persona de Cristo son en gran parte subliminales, logramos un retrato plausible del Jesús histórico que sea fiel al registro bíblico.

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

cambio accidental
Cristología alejandrina
alma animal
antropología
Cristología antioquena
Apolinarismo
hombre arquetipo
arrianismo
cuerpo
controversias cristológicas
comunicación de los atributos
confundir las naturalezas
Consejo de Calcedonia
dividir a la persona
naturaleza divina
cristología diofisita
enhypostasia
unidad funcional
la naturaleza humana
unión hipostática
imagen de dios
impecable
Encarnación
esencia individual
naturaleza humana individual
habitar
cristología kenótica

esencia amable
Logos-carne cristología
Logos-hombre cristología
Cristología luterana
cristología monofisita
monofisismo
monotheletism
clases naturales
naturalezas
Nestorianismo
una persona que tiene dos naturalezas
reforma Protestante
alma racional
Cristología reformada
presencia real
predicacion reduplicativa
estado de exaltación
estado de humillación
yo subliminal
cambio sustancial
theotokos
dos mentes
dos naturalezas de cristo
Miembro típico de un tipo natural.
ubicuidad del cuerpo de Cristo
Unión
unidad de la persona de Cristo
Sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación.

31

Doctrinas cristianas III

Particularismo cristiano

No hay salvación en nadie más, porque no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres por el cual debemos ser salvos.

HECHOS 4:12 RSV

1. INTRODUCCIÓN

Los apóstoles de Jesucristo creyeron y predicaron que no había salvación aparte de Cristo. De hecho, la convicción de que la **salvación**Está disponible solo a través de Cristo que permea el Nuevo Testamento. Pablo, por ejemplo, invita a sus conversos gentiles a recordar sus días precristianos: "Recuerda que estabas en ese momento sin Cristo, siendo extranjeros de la comunidad de Israel, y ajenos a los pactos de la promesa, sin esperanza y sin Dios. en el mundo "(Efesios 2:12). La carga de los capítulos iniciales del libro de Romanos es mostrar que esta condición desolada es la situación general de la humanidad. Pablo explica que el poder y la deidad de Dios se dan a conocer a través del orden creado que nos rodea, de modo que los hombres no tienen excusa (Rom 1:20), y que Dios ha escrito su ley moral en los corazones de todos los hombres, para que sean moralmente responsables antes. El (Rom 2:15). Aunque Dios ofrece vida eterna a todos los que respondan de manera apropiada a la vida de Dios.**revelación general** en la naturaleza y la conciencia (Romanos 2: 7), el hecho triste es que en lugar de adorar y servir a su Creador, las personas ignoran a Dios y burlan su ley moral (Romanos 1: 21-32). La conclusión: Todos los hombres están bajo el poder del pecado (Rom 3: 9-12). Peor aún, Pablo continúa explicando que nadie puede redimirse por medio de una vida justa (Rom 3: 19-20). Sin embargo, afortunadamente, Dios ha provisto un medio de escape: Cristo ha muerto por los pecados de la humanidad, satisfaciendo así las demandas de la justicia de Dios y facilitando la reconciliación con Dios (Romanos 3: 21-26). Por medio de su **muerte expiatoria, la** salvación se pone a disposición como un don para ser recibido por la fe.

La lógica del Nuevo Testamento es clara: la universalidad del pecado y la singularidad de la muerte expiatoria de Cristo implican que no hay salvación aparte de Cristo. Esta doctrina particularista fue tan escandalosa en el mundo politeísta del Imperio Romano como en la cultura occidental contemporánea. Con el tiempo, sin embargo, el escándalo retrocedió, a medida que el cristianismo creció para suplantar a las religiones de Grecia y

Roma y se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano. De hecho, para los pensadores medievales como Agustín y Aquino, una de las marcas de la verdadera iglesia era su **catolicidad** , es decir, su universalidad. A ellos les parecía increíble que el gran edificio de la iglesia cristiana, que llena toda la civilización, se fundara en una falsedad.

La desaparición del particularismo cristiano vino con la llamada **expansión de Europa.**Los tres siglos de exploración y descubrimiento desde aproximadamente 1450 hasta 1750. A través de los viajes y viajes de hombres como Marco Polo, Cristóbal Colón y Fernando de Magallanes, se descubrieron nuevas civilizaciones y mundos completamente nuevos, que no sabían nada de la fe cristiana. La comprensión de que gran parte del mundo estaba fuera de los límites del cristianismo tuvo un doble impacto en el pensamiento religioso de las personas. Primero, tendía a relativizar las creencias religiosas. Se vio que, lejos de ser la religión universal de la humanidad, el cristianismo se limitaba en gran medida a Europa occidental, un rincón del mundo. Parecía que ninguna religión podía reclamar la validez universal; Cada sociedad parecía tener su propia religión adecuada a sus necesidades peculiares. Segundo, hizo que la afirmación del cristianismo de ser la única vía de salvación pareciera estrecha y cruel. Los racionalistas de la iluminación como Voltaire se burlaron de los cristianos de su época con la posibilidad de que millones de chinos fueran condenados al infierno por no haber creído en Cristo, cuando ni siquiera habían oído hablar de Cristo. En nuestros días, la afluencia en las naciones occidentales de inmigrantes de antiguas colonias y los avances en telecomunicaciones que han servido para encoger el mundo a una aldea global han aumentado nuestra conciencia de la**Diversidad religiosa** de la humanidad. Se estima que en algún lugar entre el 15 y el 25% de la población mundial aún no ha escuchado el evangelio de Cristo.

Las consecuencias misiológicas y teológicas del desafío planteado por la diversidad religiosa han sido importantes. Las iglesias de la línea principal han perdido en gran medida el sentido de llamar a **la evangelización mundial** . Ya no es la tarea de las misiones llevar el mensaje del evangelio que da vida a un mundo perdido y moribundo; más bien, la tarea misionera se reinterpreta como mejora social del Tercer Mundo. La tarea en cuestión es

brindar asistencia a los países en desarrollo en materia de agricultura, medicina y desarrollo económico, una especie de Cuerpo de Paz Cristiano. La caída teológica ha sido igual de seria: ha marginado a la persona de Cristo. Este desarrollo se resume en la peregrinación del teólogo filosófico John Hick. Hick comenzó su carrera como un teólogo relativamente conservador. Su primer libro se tituló.*El cristianismo en el centro.* Pero cuando Hick se familiarizó con los seguidores de otras religiones del mundo, le parecía inconcebible que todas estas personas estuvieran destinadas al infierno. Sus propias religiones deben ser avenidas igualmente eficaces de salvación. Pero entonces Cristo ya no puede estar en el centro; de alguna manera debe ser marginado. Hick, por lo tanto, vino a editar el libro *El mito de Dios encarnado,* en el que rechaza la encarnación y la divinidad de Cristo como un mito. Así, las consecuencias misionológicas y teológicas del desafío planteado por la diversidad religiosa han sido serias, de hecho.

2 El problema planteado por la diversidad religiosa

Pero, ¿cuál es exactamente el problema que surge de la diversidad religiosa que se supone que es? ¿Cómo se ve socavado el cristianismo tradicional por la existencia de otras religiones mundiales? Al explorar este problema, será útil hacer algunas distinciones. Primero, podemos distinguir entre universalismo y particularismo. **El universalismo** es la doctrina de que cada ser humano participará de la salvación de Dios; **El particularismo** es la opinión de que solo algunos, pero no todos, los seres humanos participarán de la salvación de Dios. Obviamente, a partir de esta definición, el particularismo puede ir desde un particularismo estrecho, según el cual se salvarán comparativamente pocas personas, hasta un particularismo amplio, según el cual se perderán comparativamente pocos. Una segunda distinción es aquella entre el accesibilismo y el restrictivismo. cristiano**El restrictivismo** sostiene que la salvación está disponible solo a través de una respuesta apropiada a la **revelación especial** de Dios acerca de Cristo, que requiere una respuesta de fe al mensaje del evangelio de Cristo. El **accesibilismo** cristiano , por otro lado, sostiene que para aquellos que no han tenido el beneficio de la revelación especial, la salvación está disponible a través de su respuesta apropiada a la revelación general de Dios en la naturaleza y la conciencia. Finalmente, podemos distinguir entre exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. El **exclusivismo** cristiano es la opinión de que las personas en realidad se apropian de la salvación de Dios solo sobre la base de la obra de Cristo y mediante la fe explícita en él. **Inclusivismo** cristianoes la opinión de que la gente en realidad se apropia de la salvación de Dios solo sobre la base de la obra de Cristo, pero no siempre a través de la fe explícita en él. Nuevamente, el inclusivismo puede ir desde el inclusivismo amplio, que respalda el universalismo, hasta el inclusivismo estrecho, que implica un particularismo estrecho. **El pluralismo** es la opinión de que la gente en realidad se apropia de la

salvación de Dios a través de una multiplicidad de condiciones y medios en varias religiones.

Estas diferentes escuelas de pensamiento obviamente están estrechamente relacionadas, pero es importante, si no se produce confusión, que no confundamos estas distinciones. Por ejemplo, aunque estamos dispuestos a asociar el restrictivismo con el particularismo, este no es siempre el caso: algunos restrictivistas son universalistas porque prevén la posibilidad de una proclamación y recepción postmortem del evangelio. O, de nuevo, estamos dispuestos a pensar que el pluralismo implica universalismo; pero ese no es el caso, ya que los pluralistas pueden considerar algunas religiones, por ejemplo, aquellas que practican el sacrificio humano, la prostitución culto o la adoración satánica, como canales ineficaces de salvación.

La pregunta, entonces, ¿qué problema plantea la realidad de la diversidad religiosa y para quién? Cuando uno lee la literatura sobre este problema, el desafío recurrente parece estar a las puertas del particularista cristiano. Se considera que el fenómeno de la diversidad religiosa requiere la verdad del universalismo, y el debate principal luego pasa a la pregunta de qué forma de esa doctrina es la más plausible. Pero ¿por qué pensar que el particularismo cristiano es insostenible frente a la diversidad religiosa?

Cuando se examinan los argumentos en nombre del universalismo, se considera que tienen un valor muy desigual, y algunas objeciones son poco más que ataques ad hominem a los particularistas. Por ejemplo, a menudo se afirma que es arrogante e inmoral sostener cualquier doctrina de particularismo religioso porque uno debe considerar a todas las personas que no están de acuerdo con la religión de uno como erróneas. Esta es una objeción extraña, ya que la verdad de una posición es bastante independiente de las cualidades morales de quienes la creen. Incluso si todos los particularistas cristianos fueran arrogantes e inmorales, eso no haría nada para probar que su opinión es falsa. En todo caso, no solo es incorrecto decir que la arrogancia y la inmoralidad son condiciones necesarias para ser un particularista —el cristiano particularista pudo haber hecho todo lo posible por descubrir la verdad religiosa sobre la realidad y abrazar humildemente la fe cristiana como un regalo inmerecido—, pero incluso más fundamental , los que hacen tales acusaciones se encuentran en su propio petardo. Porque el universalista cree que su propia opinión es correcta y que todos los adherentes a tradiciones religiosas particularistas están equivocados. Por lo

tanto, él mismo sería condenado por arrogancia e inmoralidad si tuviera razón al sostener que una opinión con la que muchos otros están en desacuerdo es arrogante e inmoral. Porque el universalista cree que su propia opinión es correcta y que todos los adherentes a tradiciones religiosas particularistas están equivocados. Por lo tanto, él mismo sería condenado por arrogancia e inmoralidad si tuviera razón al sostener que una opinión con la que muchos otros están en desacuerdo es arrogante e inmoral. Porque el universalista cree que su propia opinión es correcta y que todos los adherentes a tradiciones religiosas particularistas están equivocados. Por lo tanto, él mismo sería condenado por arrogancia e inmoralidad si tuviera razón al sostener que una opinión con la que muchos otros están en desacuerdo es arrogante e inmoral.

O, de nuevo, con frecuencia se afirma que el particularismo cristiano no puede ser correcto porque las creencias religiosas son culturalmente relativas; por ejemplo, si un creyente cristiano hubiera nacido en Pakistán durante la dinastía Abbassid, probablemente hubiera sido un musulmán. Pero tal afirmación simplemente no tiene relevancia para la verdad del particularismo cristiano o para la justificación de uno al aceptarlo. Si uno hubiera nacido en la antigua Grecia, probablemente habría creído que el sol orbita la tierra; pero, ¿es nuestra creencia en el heliocentrismo, por lo tanto, falsa o injustificada? Evidentemente no! Y una vez más, el universalista encuentra la alfombra arrancada de sus propios pies: porque si hubiera nacido en la España medieval, probablemente habría sido un particularista cristiano.

O, de nuevo, a veces se afirma que el particularista cristiano no puede estar justificado al creer que solo el cristianismo de todas las religiones del mundo es la verdad. Pero eso es un asunto para que la apologética cristiana decida. En cualquier caso, este hecho en sí mismo no mostraría que el particularismo cristiano es falso. Y, podemos preguntarnos, ¿qué garantía hay para creer que el universalismo es la verdad? El supuesto fracaso de los argumentos a favor de la cosmovisión cristiana no es en sí mismo una razón para pensar que el universalismo es verdadero.

Por lo tanto, muchos de los argumentos contra el particularismo cristiano que se encuentran con frecuencia en la literatura no son impresionantes. Sin embargo, cuando los defensores del particularismo cristiano responden a estas objeciones, el verdadero problema que separa a los universalistas y los particularistas tiende a surgir en la discusión. Ese problema es el destino de los incrédulos fuera de la tradición religiosa particular de uno. El

particularismo cristiano envía a tales personas al infierno, lo que los universalistas consideran injustificable.

Pero, ¿cuál es exactamente el problema aquí? ¿Se supone que es simplemente la acusación de que un Dios amoroso no enviaría personas al infierno? Parece que no. Las Escrituras indican que Dios quiere la salvación de todo ser humano. “El Señor es. . . no deseando que nadie perezca, sino que todos alcancen el arrepentimiento "(2 Pedro 3: 9 RSV). Él "desea que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad" (1 Timoteo 2: 4 RSV). Así, por ejemplo, Dios habla a través del profeta Ezequiel:

> ¿Me complace la muerte de los impíos, dice el Señor DIOS, y no más bien que se desvíe de su camino y viva? . . . Porque no tengo placer en la muerte de nadie, dice el Señor DIOS; Así que gira, y vive. (Ezequiel 18:23, 32 RSV)
> Diles: Vivo yo, dice el Señor DIOS, que no tengo placer en la muerte de los impíos, sino que los impíos se apartan de su camino y viven; regresa, regresa de tus malos caminos; por que vas a morir (Ezequiel 33:11 RSV)

Aquí, Dios literalmente le ruega a las personas que regresen de su curso de acción autodestructivo y se salven. Así, en cierto sentido, el Dios bíblico no envía a ninguna persona al infierno. Su deseo es que todos se salven, y él busca atraer a todas las personas hacia sí mismo. Si tomamos una decisión libre y bien informada de rechazar el sacrificio de Cristo por nuestro pecado, entonces Dios no tiene más remedio que darnos lo que merecemos. Dios no nos enviará al infierno, pero nosotros nos enviaremos a nosotros mismos. Nuestro destino eterno, pues, está en nuestras propias manos. Es una cuestión de nuestra libre elección donde pasaremos la eternidad. Los perdidos, por lo tanto, son condenados a sí mismos; se separan de Dios a pesar de la voluntad de Dios y todos los esfuerzos para salvarlos, y Dios se lamenta por su pérdida.

Ahora el universalista podría admitir que dada la libertad humana, Dios no puede garantizar que todos serán salvos. Algunas personas pueden condenarse libremente rechazando la oferta de salvación de Cristo. Pero, podría argumentar, sería injusto que Dios condenara a las personas *para siempre.* Incluso los pecados graves como los de los torturadores nazis en los campos de exterminio merecen solo un castigo finito. Por lo tanto, en la

mayoría de los casos, el infierno podría ser una especie de purgatorio, que dura un tiempo apropiado para cada persona antes de que esa persona sea liberada y admitida en el cielo. Eventualmente, el infierno se vaciaría y el cielo se llenaría. Así, irónicamente, el infierno es incompatible, no con el amor de Dios, sino con su justicia. La objeción señala que Dios es injusto porque el castigo no encaja con el crimen.

Algunos pensadores cristianos han tratado de evitar esta objeción adoptando la doctrina del **aniquilacionismo** . Sostienen que el infierno no es una separación interminable de Dios, sino la aniquilación de los condenados. Los condenados simplemente dejan de existir, mientras que los salvados reciben vida eterna. Otros filósofos cristianos han negado que el infierno implique **justicia retributiva.**, es decir, el castigo apropiado por nuestras obras, por parte de Dios. Más bien, es simplemente el resultado de que Dios permite que las criaturas libres, por respeto a su autonomía moral, se separen de Dios para siempre en lugar de coaccionar la sumisión de su parte. Dios permitiría a los condenados abandonar el infierno e ir al cielo, pero se niegan a hacerlo libremente. En lugar de arrepentirse y pedirle perdón a Dios, las personas en el infierno continúan maldiciéndolo y rechazándolo. Crecen solo más implacables en su odio a Dios a medida que pasa el tiempo. Dios no tiene más remedio que dejarlos donde están. En tal caso, la puerta al infierno está cerrada, como dijo Jean Paul Sartre, desde adentro. Los condenados así eligen la separación eterna de Dios.

Sin embargo, tales puntos de vista son difíciles de cuadrar con los datos bíblicos, que parecen presentar al infierno como un castigo eterno (Mt 25:46; 2 Tes. 1: 9). Sin embargo, tales modificaciones de la comprensión tradicional no parecen ser necesarias. De hecho, al menos dos respuestas a la objeción están disponibles en la visión tradicional.

1. La objeción de que el castigo eterno no encaja con el crimen equivoca entre *cada* pecado que cometemos y *todo*Los pecados que cometemos. Podríamos estar de acuerdo en que cada pecado individual que una persona comete merece solo un castigo finito. Pero no se deduce de esto que todos los pecados de una persona tomados en conjunto merecen solo un castigo finito. Si una persona comete un número infinito de pecados, entonces la suma total de todos esos pecados merece un castigo infinito. Ahora, por supuesto, nadie comete un número infinito de pecados en la vida terrenal. Pero ¿qué pasa en la vida futura? En la medida en que los habitantes

del infierno continúan odiando a Dios y rechazándolo, continúan pecando y así acumulan más culpa y más castigo. En un sentido real, entonces, el infierno se perpetúa a sí mismo. En tal caso, todo pecado tiene un castigo finito, pero como el pecado continúa para siempre, también lo hace el castigo.

2. ¿Por qué pensar que todo pecado tiene solo un castigo finito? Podríamos estar de acuerdo en que los pecados como el robo, la mentira, el adulterio, etc., son solo de consecuencia finita y por lo tanto solo merecen un castigo finito. Pero, en cierto sentido, estos pecados no son lo que sirve para separar a alguien de Dios, ya que Cristo murió por esos pecados; La pena por esos pecados ha sido pagada. Uno solo tiene que aceptar a Cristo como Salvador para ser completamente libre y limpio de esos pecados. Pero la negativa a aceptar a Cristo y su sacrificio parece ser un pecado de un orden completamente diferente. Este pecado repudia la provisión de Dios para el pecado y de manera decisiva separa a uno de Dios y su salvación. Rechazar a Cristo es rechazar a Dios mismo. Y a la luz del estado de Dios, este es un pecado de infinita gravedad y proporción y, por lo tanto, merece un castigo infinito. ¿Qué hace que el pecado contra Dios sea tan serio? Podemos pensar en la seriedad del pecado contra Dios ya sea en términos de que Dios sea completamente distinto de agentes morales finitos en virtud moral, por ejemplo, de ser el lugar y la fuente de todo valor y obligación moral, o en términos universales. Principio moral aplicable: por ejemplo, que cuanto más se ame la persona de una persona, más moralmente reprensible es rechazarlo. Por lo tanto, no debemos pensar en el infierno principalmente como un castigo por la variedad de pecados de consecuencia finita que hemos cometido, sino como el justo por un pecado de consecuencia infinita, a saber, el rechazo de Dios mismo. Por lo tanto, parece que el problema planteado por la diversidad religiosa de la humanidad no puede reducirse simplemente a las objeciones a la doctrina del infierno.

¿Se supone que el problema es que un Dios amoroso no enviaría a la gente al infierno porque no estaban informados o mal informados acerca de Cristo? Una vez más, la respuesta parece ser no. Aquí el particularista cristiano puede respaldar alguna forma de accesibilismo. Puede argumentar que, según el punto de vista cristiano, Dios no juzga a las personas que nunca han oído hablar de Cristo sobre la base de si han depositado su fe en Cristo. Más bien, Dios los juzga sobre la base de la luz de la revelación general de Dios en la naturaleza y la conciencia que tienen. La oferta de

Romanos 2: 7: "A aquellos que pacientemente buscan la gloria, el honor y la inmortalidad, Él les dará la vida eterna": es una oferta fidedigna de salvación. Esto no quiere decir que las personas pueden ser salvadas aparte de Cristo. Más bien, es decir que los beneficios de la muerte expiatoria de Cristo podrían aplicarse a las personas sin su conocimiento consciente de Cristo. Tales personas serían similares a ciertas figuras mencionadas en el Antiguo Testamento como Job y Melquisedec, que no tenían conocimiento consciente de Cristo y ni siquiera eran miembros de la familia del pacto de Israel y, sin embargo, disfrutaban claramente de una relación personal con Dios. Del mismo modo, podría haber empleos de hoy en día que viven entre ese porcentaje de la población mundial que aún no ha escuchado el evangelio de Cristo.

Desafortunadamente, el testimonio del Nuevo Testamento, como hemos visto, es que las personas, de hecho, no están a la altura de estos estándares mucho más bajos de revelación general. Así que hay pocas razones para el optimismo acerca de que hay muchos, si es que hay alguno, que realmente serán salvados a través de su respuesta a la revelación general solo. En el mejor de los casos, un inclusivismo estrecho podría ser cierto. Sin embargo, el punto sigue siendo que la salvación es universalmente accesible para cualquiera que responda a la revelación general de Dios en la naturaleza y en la conciencia, de modo que el problema planteado por la diversidad religiosa no puede ser simplemente que Dios no condenará a las personas que están desinformadas o mal informadas acerca de Cristo.

Más bien, el problema real parece ser este: si Dios es omnisciente, incluso lógicamente antes de su decreto para crear el mundo, sabía quién recibiría el evangelio libremente y quién no. Pero entonces surgen ciertas preguntas muy difíciles:

1. ¿Por qué Dios no llevó el evangelio a personas que él sabía que *harían?*¿Aceptarlo si lo escucharon, aunque rechazan la luz de la revelación general que tienen? Para ilustrar: imagine a un indio norteamericano viviendo antes de la llegada de los misioneros cristianos. Llamémoslo Oso Caminante. Supongamos que cuando Walking Bear mira los cielos en la noche y ve la belleza de la naturaleza a su alrededor, siente que todo esto fue creado por el Gran Espíritu. Además, mientras Walking Bear mira su propio corazón, él

siente allí la ley moral, diciéndole que todos los hombres son hermanos creados por el Gran Espíritu y, por lo tanto, se da cuenta de que debemos vivir enamorados unos de otros. Pero supongamos que en lugar de adorar al Gran Espíritu y vivir enamorado de su prójimo, Walking Bear ignora al Gran Espíritu y crea tótems de otros espíritus y que, en lugar de amar a su prójimo, vive en el egoísmo y la crueldad hacia los demás. En tal caso, Walking Bear sería condenado justamente ante Dios sobre la base de su falta de respuesta a la revelación general de Dios en la naturaleza y la conciencia. ¡Pero ahora supongamos que si solo hubieran llegado los misioneros, entonces Walking Bear hubiera creído el evangelio y hubiera sido salvo! En ese caso, su salvación o condenación parece ser el resultado de la mala suerte. Por causas ajenas a la suya, simplemente nació en un momento y lugar en la historia cuando el evangelio aún no estaba disponible. Su condenación es justa; pero, ¿un Dios que ama todo permitirá que el destino eterno de la gente dependa de un accidente histórico y geográfico?
En tal caso, Walking Bear sería condenado justamente ante Dios sobre la base de su falta de respuesta a la revelación general de Dios en la naturaleza y la conciencia. ¡Pero ahora supongamos que si solo hubieran llegado los misioneros, entonces Walking Bear hubiera creído el evangelio y hubiera sido salvo! En ese caso, su salvación o condenación parece ser el resultado de la mala suerte. Por causas ajenas a la suya, simplemente nació en un momento y lugar en la historia cuando el evangelio aún no estaba disponible. Su condenación es justa; pero, ¿un Dios que ama todo permitirá que el destino eterno de la gente dependa de un accidente histórico y geográfico? En tal caso, Walking Bear sería condenado justamente ante Dios sobre la base de su falta de respuesta a la revelación general de Dios en la naturaleza y la conciencia. ¡Pero ahora supongamos que si solo hubieran llegado los misioneros, entonces Walking Bear hubiera creído el evangelio y hubiera sido salvo! En ese caso, su salvación o condenación parece ser el resultado de la mala suerte. Por causas ajenas a la suya, simplemente nació en un momento y lugar en la historia cuando el evangelio aún no estaba disponible. Su condenación es justa; pero, ¿un Dios que ama todo permitirá que el destino eterno de la gente dependa de un accidente

histórico y geográfico? ¡Entonces Walking Bear hubiera creído el evangelio y hubiera sido salvo! En ese caso, su salvación o condenación parece ser el resultado de la mala suerte. Por causas ajenas a la suya, simplemente nació en un momento y lugar en la historia cuando el evangelio aún no estaba disponible. Su condenación es justa; pero, ¿un Dios que ama todo permitirá que el destino eterno de la gente dependa de un accidente histórico y geográfico? ¡Entonces Walking Bear hubiera creído el evangelio y hubiera sido salvo! En ese caso, su salvación o condenación parece ser el resultado de la mala suerte. Por causas ajenas a la suya, simplemente nació en un momento y lugar en la historia cuando el evangelio aún no estaba disponible. Su condenación es justa; pero, ¿un Dios que ama todo permitirá que el destino eterno de la gente dependa de un accidente histórico y geográfico?

2. Más fundamentalmente, ¿por qué creó Dios el mundo cuando supo que tanta gente no creería el Evangelio y se perdería?
3. Aún más radicalmente, ¿por qué Dios no creó un mundo en el que todos creen libremente el evangelio y se salvan?

¿Qué se supone que debe decir el particularista cristiano en respuesta a estas preguntas? ¿El cristianismo hace que Dios sea cruel y sin amor?

3 EL PROBLEMA ANALIZADO

Para responder estas preguntas, será útil examinar más de cerca la estructura lógica del problema que tenemos ante nosotros. El universalista parece estar alegando que es imposible que Dios sea todopoderoso y amoroso y, sin embargo, algunas personas nunca escuchen el Evangelio y se pierdan, es decir, que las siguientes afirmaciones son lógicamente inconsistentes:

1. Dios es todopoderoso y amoroso.
2. Algunas personas nunca escuchan el evangelio y se pierden.

Por lo tanto, el problema tiene la misma estructura lógica que la versión lógica del problema interno del mal; De hecho, es una especie de **problema soteriológico del mal** . En consecuencia, la defensa del libre albedrío debe ser relevante para este problema, así como para el problema general del mal. Porque podemos preguntar, ¿por qué pensar que (1) y (2) son lógicamente incompatibles? Después de todo, no hay contradicción explícita entre ellos. Pero si el universalista afirma que (1) y (2) son implícitamente contradictorios, debe asumir algunas premisas ocultas que servirían para poner en evidencia esta contradicción y hacerla explícita. La pregunta es, ¿cuáles son esas premisas ocultas?

Aunque los universalistas no han sido muy abiertos con respecto a sus suposiciones ocultas, la lógica del problema del mal sugiere que deben ser algo parecido a lo siguiente:

3. Si Dios es todopoderoso, puede crear un mundo en el que todos escuchen el evangelio y sean salvos libremente.
4. Si Dios lo ama todo, él prefiere un mundo en el que todos escuchen el evangelio y sean salvos libremente.

Como, según (1), Dios es todo poderoso y todo amoroso, se deduce que ambos pueden crear un mundo de salvación universal y prefieren ese mundo. Por lo tanto, tal mundo debe existir, lo que está en contradicción con (2).

Al igual que en la versión lógica del problema interno del mal, ambas premisas ocultas deben ser necesariamente verdaderas si se demuestra la incompatibilidad lógica de (1) y (2). Pero, ¿son estas premisas necesariamente verdaderas?

Considere (3). Parece incontrovertido que Dios pueda crear un mundo en el que todos escuchen el evangelio. Pero mientras la gente sea libre, no hay garantía de que todos en un mundo así sean salvados libremente. De hecho, no hay razón para pensar que el equilibrio entre los salvados y los perdidos en un mundo así sería mejor que el equilibrio en el mundo real. Es posible que en cualquier mundo de criaturas libres que Dios pueda crear, algunas personas rechacen libremente su gracia salvadora y se pierdan. Por lo tanto, (3) no es necesariamente cierto, y el argumento del universalista es falaz.

Pero ¿qué hay de (4)? ¿Es necesariamente cierto? Supongamos, por el bien del argumento, que hay mundos posibles que son factibles para Dios en los que todos escuchan el evangelio y lo aceptan libremente. ¿El hecho de que Dios ama todo lo obliga a preferir uno de estos mundos a un mundo en el que algunas personas se pierden? No necesariamente; porque estos mundos pueden tener otras deficiencias primordiales que los hacen menos preferibles. Por ejemplo, supongamos que los únicos mundos en los que todos creen libremente el Evangelio y se salvan son mundos con solo un puñado de personas en ellos. Si Dios creara más personas, entonces al menos uno de ellos habría rechazado libremente su gracia y se habría perdido. ¿Debe preferir uno de estos mundos escasamente poblados a un mundo en el que multitudes creen en el evangelio y son salvos? ¿Aunque eso implica que otras personas rechazan libremente su gracia y se pierden? Esto está lejos de ser obvio. Mientras Dios brinde suficiente gracia para la salvación de todas las personas que crea, Dios no parece ser menos amoroso al preferir un mundo más poblado, aunque eso implica que algunas personas resistirán libremente todos sus esfuerzos para salvarlos y ser condenados. Así, la segunda suposición del universalista no es necesariamente cierta, de modo que se revela que su argumento es doblemente falaz.

Entonces, ninguna de las suposiciones del universalismo parece ser necesariamente cierta. A menos que el universalista pueda sugerir algunas otras premisas, no tenemos ninguna razón para pensar que (1) y (2) son lógicamente incompatibles.

Pero podemos empujar el argumento un poco más. Podemos tratar de

mostrar positivamente que es completamente posible que Dios sea todopoderoso y amoroso y que muchas personas nunca escuchen el Evangelio y se pierdan. Todo lo que tenemos que hacer es encontrar una afirmación posiblemente verdadera que sea compatible con el hecho de que Dios es todopoderoso y totalmente amoroso y que, junto con (1), implica que algunas personas nunca escuchan el Evangelio y se pierden. ¿Puede formularse tal afirmación? Dejanos ver.

Como un Dios bueno y amoroso, Dios quiere que tantas personas como sea posible sean salvadas y las menos posibles que se pierdan. Su objetivo, entonces, es lograr un equilibrio óptimo entre estos, para crear no más de los perdidos de lo que es necesario para alcanzar un cierto número de los salvados. Pero es posible que el mundo real (que incluye tanto el futuro como el presente y el pasado) tenga tal equilibrio. Es posible que para crear tantas personas que se salvarán, Dios también tuvo que crear tantas personas que se perderán. Es posible que si Dios hubiera creado un mundo en el que menos personas fueran al infierno, entonces incluso menos personas habrían ido al cielo. Es posible que para lograr una multitud de santos, Dios tuvo que aceptar una multitud de pecadores.

Podría objetarse que un Dios que todo lo ama no creará personas que él sabía que se perderán, sino que se habrían salvado si solo hubieran escuchado el evangelio. Pero, ¿cómo sabemos que *son* cualquiera de esas personas? Es razonable suponer que muchas personas que nunca escuchan el evangelio no habrían creído el evangelio si lo hubieran escuchado. Supongamos, entonces, que Dios ha ordenado tan providencialmente al mundo que *todos*Las personas que nunca escuchan el evangelio son precisamente tales personas. En ese caso, cualquiera que nunca escuche el evangelio y se pierda, lo rechazará y se perderá aunque lo haya escuchado. Nadie podía presentarse ante Dios en el día del juicio y quejarse: “Muy bien, Dios, ¡así que no respondí a tu revelación general en la naturaleza y la conciencia! ¡Pero si acabara de escuchar el evangelio, entonces habría creído! ". Porque Dios dirá:" No, sabía que incluso si hubieras escuchado el evangelio, no lo habrías creído. Por lo tanto, mi juicio de usted sobre la base de la naturaleza y la conciencia no es injusto ni desagradable ". Así (5) es posible

5. Dios ha creado un mundo que tiene un equilibrio óptimo entre salvados y perdidos, y aquellos que nunca escuchan el Evangelio y se

pierden no lo habrían creído, incluso si lo hubieran escuchado.

Siempre y cuando (5) sea *posiblemente cierto,* muestra que no hay incompatibilidad entre un Dios todopoderoso y que ama todo y que algunas personas nunca escuchan el evangelio y se pierden.

Sobre esta base, ahora estamos preparados para ofrecer *posibles* respuestas a las tres preguntas difíciles que motivaron esta consulta. Para tomarlos en orden inverso:

a. ¿Por qué Dios no creó un mundo en el que todos creen libremente el evangelio y son salvos?

Posible respuesta: Puede que no sea factible o preferible que Dios cree un mundo así. Si tal mundo fuera factible y no tuviera deficiencias imperiosas, Dios lo habría creado. Pero dada su voluntad de crear criaturas libres, Dios tuvo que aceptar que algunos lo rechazaran libremente y todos sus esfuerzos para salvarlos y perderlos.

segundo. ¿Por qué Dios creó el mundo cuando supo que tanta gente no creería el Evangelio y se perdería?

Posible respuesta: Dios quería compartir su amor y compañerismo con las personas creadas. Sabía que esto significaba que muchos lo rechazarían libremente y se perderían. Pero también sabía que muchos otros recibirían libremente su gracia y serían salvos. La felicidad y la bienaventuranza de aquellos que abrazarían libremente su amor no deberían ser excluidas por aquellos que lo rechazarán libremente. A las personas que libremente rechazarían a Dios y su amor no se les debería permitir, en efecto, tener una especie de poder de veto sobre los mundos que Dios es libre de crear. En su misericordia, Dios ha ordenado providencialmente que el mundo logre un equilibrio óptimo entre los salvados y los perdidos al maximizar el número de aquellos que lo aceptan libremente y minimizar el número de los que no lo desean.

do. ¿Por qué Dios no llevó el evangelio a personas que él sabía que lo aceptarían si lo escucharan, a pesar de que rechazan la luz de la revelación general que tienen?

*Posible respuesta:*No hay tales personas. Dios en su providencia ha arreglado el mundo de tal manera que aquellos que responderían al evangelio si lo escucharan, lo escucharán. El Dios soberano ha ordenado la historia humana de tal manera que a medida que el evangelio se extiende desde la Palestina del primer siglo, coloca a las personas en su camino que lo creerían si lo escucharan. Una vez que el evangelio llega a un pueblo, Dios coloca providencialmente allí a personas que él sabía que responderían si lo escucharan. En su amor y misericordia, Dios asegura que nadie que creyera el evangelio si lo escuchara, nace en un momento y lugar de la historia en el que no puede escucharlo. Aquellos que no responden a la revelación general de Dios en la naturaleza y la conciencia y nunca escuchan el evangelio no responderían si lo escucharan. Por lo tanto, nadie se pierde debido a un accidente histórico o geográfico.

Estas son las *posibles* respuestas a las preguntas que planteamos. Pero en la medida en que sean posibles, muestran que no hay incompatibilidad entre el hecho de que Dios es todopoderoso y que ama todo y que algunas personas nunca escuchan el evangelio y se pierden. Además, estas respuestas son atractivas porque también parecen bastante bíblicas. En su discurso al aire libre a los filósofos atenienses reunidos en el Areópago, Pablo declaró:

> El Dios que hizo el mundo y todo en él es el Señor del cielo y de la tierra. . . . Él mismo da a todos los hombres vida y aliento y todo lo demás. De un hombre hizo todas las naciones de hombres, para que habitaran toda la tierra; y determinó los tiempos establecidos para ellos y los lugares exactos donde deberían vivir. Dios hizo esto para que los hombres lo buscaran y quizás lo buscaran y lo encontraran, aunque no esté lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser. Como algunos de sus propios poetas han dicho, "Somos su descendencia". (Hechos 17: 24-28 NIV)

Ahora, el universalista podría admitir la compatibilidad lógica de que Dios es todopoderoso y todo amante, y que algunas personas nunca escuchan el Evangelio y se pierden, pero insisten en que estos dos hechos son improbables entre sí. La gente en general parece creer en la religión de la cultura en la que se criaron. Pero en ese caso, el universalista puede argumentar, es muy probable que si muchos de los que nunca escucharon el evangelio hubieran sido educados en una cultura cristiana, hubieran creído el

evangelio y hubieran sido salvos. Por lo tanto, la hipótesis que hemos ofrecido es altamente inverosímil.

Ahora, de hecho, sería increíblemente improbable que solo por casualidad resulte que todos los que nunca escuchan el Evangelio y se pierden son personas que no habrían creído el Evangelio incluso si lo hubieran escuchado. Pero esa no es la hipótesis. La hipótesis es que un Dios providente ha arreglado así el mundo. Dado un Dios dotado de un conocimiento medio de cómo cada criatura libre respondería a su gracia en cualquier circunstancia que Dios lo coloque, no es en absoluto improbable que Dios haya ordenado al mundo de la manera descrita. Un mundo así no se vería exteriormente diferente de un mundo en el que las circunstancias del nacimiento de una persona son una cuestión de casualidad. El particularista puede estar de acuerdo en que las personas generalmente adoptan la religión de su cultura y que si muchos de los nacidos en culturas no cristianas hubieran nacido en una sociedad cristiana, se habrían convertido en cristianos nominal o culturalmente. Pero eso no quiere decir que hubieran sido salvados.

El universalista podría afirmar que un mundo así se vería significativamente diferente del mundo real, que las personas que no habrían sido cristianos nominales si hubieran nacido en una cultura cristiana serían perceptiblemente diferentes de las personas que se habrían convertido en cristianos regenerados. Pero esta afirmación sería manifiestamente falsa. Es un simple hecho empírico de que no hay rasgos psicológicos o sociológicos distintivos entre las personas que se convierten en cristianos y las personas que no son creyentes. No hay manera de predecir con precisión al examinar a una persona si, y bajo qué circunstancias, esa persona creería en Cristo para la salvación. Dado que un mundo ordenado providencialmente por Dios parecería exteriormente idéntico a un mundo en el que el nacimiento de uno es una cuestión de accidente histórico y geográfico, es difícil ver cómo la hipótesis que hemos defendido puede considerarse improbable, aparte de una demostración de que la existencia de un Dios dotado de conocimiento medio es inverosímil. Pero, en el mejor de los casos, las objeciones al conocimiento medio no han sido concluyentes.

En resumen, no hay una incompatibilidad lógica en la visión bíblica del particularismo cristiano, y con los recursos de una doctrina del conocimiento

medio divino se puede dar una explicación plausible de la voluntad salvífica universal de Dios y la perdición de aquellos que nunca escuchan el evangelio. Por lo tanto, el hecho de la diversidad religiosa de la humanidad no socava el evangelio cristiano de la salvación solo a través de Cristo. Por el contrario, la opinión aquí expresada ayuda a poner la perspectiva correcta en las misiones cristianas: es nuestro deber como cristianos proclamar el evangelio a todo el mundo, confiando en que Dios ha ordenado providencialmente las cosas que a través de nosotros llegarán las buenas nuevas. personas que Dios sabía que lo aceptarían si lo escuchaban. Nuestra compasión hacia aquellos en otras religiones del mundo se expresa, no al pretender que no están perdidos y muriendo sin Cristo,

RESUMEN DEL CAPÍTULO

El problema planteado por la diversidad religiosa tiene que ver con el destino de aquellos que están fuera de la comunidad de fe cristiana. El problema no es simplemente la afirmación de que la existencia del infierno es incompatible con un Dios justo y amoroso, ya que desde el punto de vista cristiano, las personas se separan libremente de un Dios amoroso a pesar de todos sus esfuerzos por salvarlos, y la retribución que sufren por este pecado. Está en consonancia con la justicia de Dios. El problema tampoco es la afirmación de que las personas que están desinformadas o mal informadas acerca de Cristo son injustamente juzgadas por Dios, ya que el Nuevo Testamento sugiere que las personas serán juzgadas en base a la información que tienen y que la salvación es universalmente accesible a través de la revelación general de Dios en Naturaleza y conciencia, aunque, lamentablemente, rara vez se accede a ella. Más bien, El verdadero desafío que plantea la diversidad religiosa es un problema soteriológico del mal: el hecho de que algunas personas nunca escuchen el Evangelio y se pierdan parece incompatible con la existencia de un Dios que todo lo ama y que todo lo puede. Pero los supuestos clave presumidos por el universalista no han sido demostrados por él como necesariamente verdaderos, por lo que este argumento es derrotado. Además, podemos construir un escenario para mostrar que los hechos de la existencia de Dios y la perdición de los no evangelizados son consistentes. Dios podría tan providencialmente ordenar al mundo que todos aquellos que creyeran en el evangelio y sean salvos si lo escuchan, nacen en momentos y lugares de la historia de tal manera que lo escuchan. Dado que tal mundo sería empíricamente indistinguible de un mundo en el que los hechos del nacimiento de una persona son el resultado de un accidente histórico y geográfico,

LISTA DE CONTROL DE TÉRMINOS Y CONCEPTOS BÁSICOS

accesibilismo
aniquilacionismo
muerte expiatoria
catolicidad
exclusivismo
expansión de europa
revelación general
inclusivismo
particularismo
pluralismo
diversidad religiosa
restrictivismo
Justicia retributiva
salvación
problema soteriológico del mal
revelación especial
universalismo
evangelización mundial

SUGERENCIAS DE LECTURAS ADICIONALES

Los estudiantes encontrarán útiles lecturas adicionales entre los siguientes recursos para cada capítulo.

CAPÍTULO 1: ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Algunas de las herramientas de recursos más importantes en filosofía son las siguientes:

Audi, Robert, ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
Burkhardt, Hans, and Barry Smith, eds. *Handbook of Metaphysics and Ontology*. 2 vols. Munich: Philosophia Verlag, 1991.
Copleston, F. C. *A History of Philosophy*. 9 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, 1962.
Craig, Edward, ed. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 10 vols. London: Routledge, 1998. (The *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* is a 1999 abridged volume based on the 10-volume set.)
Edwards, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. 8 vols. New York: Macmillan, 1967.
Grayling, A. C., ed. *Philosophy: A Guide Through the Subject*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
Honderich, Ted, ed. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
Kenny, Anthony. *A Brief History of Western Philosophy*. Malden: Blackwell, 1998.
Kenny, Anthony, ed. *The Oxford History of Western Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
Mautner, Thomas, ed. *A Dictionary of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996.
Solomon, Robert C., and Kathleen M. Higgins. *A Passion for Wisdom: A Very Brief History of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.
———. *A Short History of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1996.

Sparkes, A. W. *Talking Philosophy: A Wordbook.* London: Routledge, 1991.
Stumpf, Samuel Enoch. *Socrates to Sartre: A History of Philosophy.* Rev. 5th ed. New York: McGraw-Hill, 1993.

También hay una importante serie de volúmenes llamados the Blackwell Companions to Philosophy (Oxford: Blackwell).
Tres importantes sociedades profesionales cristianas son las siguientes: (1) Evangelical Philosophical Society, c/o Dr. Craig Hazen, Executive Committee member and editor of the EPS journal *Philosophia Christi*, c/o Biola University, 13800 Biola Ave., La Mirada, CA 90639; email: <philchristi@biola.edu>. (2) Society of Christian Philosophers, c/o Kelley James Clark, secretary, Department of Philosophy, Calvin College, Grand Rapids, MI 49546-4388 (journal: *Faith and Philosophy*). (3) American Catholic Philosophical Association, Room 403, Administration Building, The Catholic University of America, Washington, DC 20064 (journal: *American Catholic Philosophical Quarterly*).

CAPÍTULO 2: ARGUMENTACIÓN Y LÓGICA

Copi, Irving M., and Carl Cohen. *Introduction to Logic.* 11th ed. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2002.

Gorowitz, Samuel, et al. *Philosophical Analysis.* 3d ed. New York: Random House, 1979.

Hacking, Ian. *An Introduction to Probability and Inductive Logic.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Hughes, G. E., and M. J. Cresswell. *A New Introduction to Modal Logic.* London: Routledge, 1996.

Kneale, William, and Martha Kneale. *The Development of Logic.* Oxford: Clarendon, 1985.

Lewis, David K. *Counterfactuals.* Malden, Mass.: Blackwell, 2001.

Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation.* London: Routledge, 1991.

Purtill, Richard L. *Logic for Philosophers.* New York: Harper & Row, 1971.

Salmon, Wesley C. *Logic.* 3d ed. Foundations of Philosophy. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1984.

CAPÍTULO 3: CONOCIMIENTO Y RACIONALIDAD.

BonJour, Laurence. *In Defense of Pure Reason.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Crumley, Jack S., II. *An Introduction to Epistemology*. Mountain View, Calif.: Mayfield, 1999.
DePaul, Michael R., and William Ramsey, eds. *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1998.
Gettier, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23 (1963): 121-23.
Moser, Paul K., Dwayne H. Mulder and J. D. Trout. *The Theory of Knowledge.* New York: Oxford University Press, 1998.
Plantinga, Alvin. *Warrant: The Current Debate.* New York: Oxford University Press, 1993.
———. *Warrant and Proper Function.* New York: Oxford University Press, 1993.
Pojman, Louis P., ed. *The Theory of Knowledge.* Belmont, Calif.: Wadsworth, 1993.

CAPÍTULO 4: EL PROBLEMA DEL ESCEPTICISMO.

DeRose, Keith, and Ted A. Warfield. *Skepticism: A Contemporary Reader.* New York: Oxford University Press, 1999.
Fumerton, Richard. *Metaepistemology and Skepticism.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995.
Greco, John. *Putting Skeptics in Their Place.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Johnson, Oliver A. *Skepticism and Cognitivism.* Berkeley: University of California Press, 1978.
Klein, Peter D. *Certainty: A Refutation of Skepticism.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
Slote, Michael A. *Reason and Skepticism.* London: George Allen & Unwin, 1970.
Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Skepticism.* Oxford: Oxford University Press, 1984.
Unger, Peter. *Ignorance: A Case for Skepticism.* Oxford: Clarendon, 1975.

CAPÍTULO 5: LA ESTRUCTURA DE LA JUSTIFICACIÓN.

Audi, Robert. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London: Routledge, 1998.
Baergen, Ralph. *Contemporary Epistemology*. Forth Worth, Tex.: Harcourt Brace, 1995.
BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
Chisholm, Roderick M. *The Theory of Knowledge*. 3d ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1989.
Dancy, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1985.

CAPÍTULO 6: TEORÍAS DE LA VERDAD Y EL POSTMODERNISMO

Cahoone, Lawrence, ed. *From Modernism to Postmodernism: An Anthology.* Oxford, Blackwell, 1996.
Eagleton, Terry. *The Illusions of Postmodernism.* Oxford: Blackwell, 1996.
Groothuis, Douglas. *Truth Decay*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000.
Harris, James. *Against Relativism.* Chicago: Open Court, 1992.
Harré, Rom, and Michael Krausz. *Varieties of Relativism.* Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.
Kirkham, Richard L. *Theories of Truth.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
Nagel, Thomas. *The Last Word.* New York: Oxford, 1997.
Natoli, Joseph. *A Primer to Postmodernism.* Oxford: Blackwell, 1997.
Norris, Christopher. *The Truth About Postmodernism.* Oxford: Blackwell, 1993.
Willard, Dallas. "How Concepts Relate the Mind to Its Objects: The 'God's Eye View' Vindicated?" *Philosophia Christi,* 2d ser., vol. 1, no. 2 (1999): 5-20.

CAPÍTULO 7: EPISTEMOLOGÍA RELIGIOSA

Alston, William P. *Perceiving God.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
Evans, C. Stephen, and Merold Westphal, eds. *Christian Perspectives on Religious Knowledge.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.
Geivett, R. Douglas, and Brendan Sweetman, eds. *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology.* Oxford: Oxford University Press, 1992.
Hasker, William. "The Foundations of Theism: Scoring the Quinn-Plantinga Debate." *Faith and Philosophy* 15 (1998): 52-67.
Howard-Snyder, Daniel, and Paul Moser, eds. *Divine Hiddenness: New Essays.* New York: Cambridge University Press, 2001.
Jordan, Jeff, ed. *Gambling on God.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1994.
Kvanvig, Jonathan L., ed. *Warrant in Contemporary Epistemology.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996.
Plantinga, Alvin. "The Foundations of Theism: A Reply." *Faith and Philosophy* 3 (1986): 298-313.
———. "Is Belief in God Properly Basic?" *Noûs* (1981): 41-51.
———. *Warrant: The Current Debate.* Oxford: Oxford University Press, 1993.
———. *Warrant and Proper Function.* Oxford: Oxford University Press, 1993.
———. *Warranted Christian Belief.* Oxford: Oxford University Press, 2000.
Plantinga, Alvin, and Nicholas Wolterstorff. *Faith and Rationality.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983.
Pojman, Louis, ed. *Philosophy of Religion.* Part 7. 3d ed. Belmont, Cal.: Wadsworth, 1998.
Quinn, Philip L. "The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga." In *Rational Faith,* pp. 14-47. Edited by Linda Zagzebski. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1993.
Swinburne, Richard. *Faith and Reason.* Oxford: Clarendon, 1981.

CAPÍTULO 8: ¿QUÉ ES LA METAFÍSICA?

Chisholm, Roderick M. *On Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
Grossmann, Reinhardt. *The Existence of the World*. London: Routledge, 1992.
Kripke, Saul A. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
Loux, Michael. *Metaphysics*. London: Routledge, 1998.
Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon, 1974.
van Inwagen, Peter. *Metaphysics*. Boulder, Colo.: Westview, 1993.
van Inwagen, Peter, and Dean W. Zimmerman, eds. *Metaphysics: The Big Questions*. Oxford: Blackwell, 1998.

CAPÍTULO 9: ONTOLOGÍA GENERAL: EXISTENCIA, IDENTIDAD Y REDUCCIONISMO

Brody, Baruch A. *Identity and Essence.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.
Butchvarov, Panayot. *Being Qua Being.* Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1979.
Charles, David, and Kathleen Lennon, eds. *Reduction, Explanation and Realism.* Oxford: Clarendon, 1992.
Chisholm, Roderick M. *A Realistic Theory of Categories.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Craig, William Lane, and J. P. Moreland, eds. *Naturalism: A Critical Analysis.* London: Routledge, 2000.
Grossmann, Reinhardt. *The Categorial Structure of the World.* Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1983.
Lowe, E. J. *The Possibility of Metaphysics.* Oxford: Clarendon, 1998.
Morris, Thomas V. *Understanding Identity Statements.* Great Britain: Aberdeen University Press, 1984.
Suárez, Francis. *On the Various Kinds of Distinctions.* Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 1947.

CAPÍTULO 10: ONTOLOGÍA GENERAL: DOS CATEGORÍAS: PROPIEDAD Y SUSTANCIA

Armstrong, D. M. *Nominalism and Realism.* Vol. 1 of *Universals and Scientific Realism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
———. *A Theory of Universals.* Vol. 2 of *Universals and Scientific Realism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
Campbell, Keith. *Abstract Particulars.* Oxford: Blackwell, 1990.
Connell, Richard. *Substance and Modern Science.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.
Gilson, Etienne. *From Aristotle to Darwin and Back Again.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
Hoffman, Joshua, and Gary S. Rosenkrantz. *Substance: Its Existence and Nature.* London: Routledge, 1997.
Loux, Michael. *Substance and Attribute.* Dordrecht: D. Reidel, 1978.
Moreland, J. P. *Universals.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.
Rea, Michael, ed. *Material Constitution: A Reader.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1997.
Wiggins, David. *Sameness and Substance Renewed.* New York: Cambridge University Press, 2001.

CAPÍTULOS 11 Y 12: EL PROBLEMA DE LA MENTE - CUERPO

Brown, Warren S., Nancey Murphy and H. Newton Malony. *Whatever Happened to the Soul?* Minneapolis: Fortress, 1998.
Churchland, Paul. *Matter and Consciousness.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.
Cooper, John W. *Body, Soul and Life Everlasting.* Rev. ed. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000.
Corcoran, Kevin, ed. *Soul, Body and Survival.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001.
Foster, John. *The Immaterial Self.* London: Routledge, 1991.
Hasker, William. *The Emergent Self.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
Kim, Jaegwon. *Philosophy of Mind.* Boulder, Colo.: Westview, 1996.
———. *Mind in a Physical World.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.
Moreland, J. P., and Scott Rae. *Body and Soul: Human Nature and the Crisis in Ethics.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000.
Moser, Paul K., and J. D. Trout. *Contemporary Materialism: A Reader.* London: Routledge, 1995.
Searle, John. *The Rediscovery of the Mind.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
Smythies, John R., and John Beloff, eds. *The Case for Dualism.* Charlottesville: University Press of Virginia, 1989.
Swinburne, Richard. *The Evolution of the Soul.* Rev. ed. Oxford: Clarendon, 1997.
Taliaferro, Charles. *Consciousness and the Mind of God.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CAPÍTULO 13: LIBRE VOLUNTAD Y DETERMINISMO

Bishop, John. *Natural Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Double, Richard. *The Non-Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press, 1991.

Fischer, John Martin. *The Metaphysics of Free Will.* Oxford: Blackwell, 1994.

Kane, Robert. *The Significance of Free Will.* New York: Oxford University Press, 1996.

O'Connor, Timothy. *Persons and Causes*. New York: Oxford University Press, 2000.

O'Connor, Timothy, ed. *Agents, Causes and Events.* New York: Oxford University Press, 1995.

Rowe, William L. *Thomas Reid on Freedom and Morality*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

CAPÍTULO 14: IDENTIDAD PERSONAL Y VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE

Davis, Steven T., ed. *Death and Afterlife.* New York: St. Martin's Press, 1989.
Hick, John H. *Death and Eternal Life.* San Francisco: Harper & Row, 1976.
Madell, Geoffrey. *The Identity of the Self.* Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1981.
———. *Mind and Materialism.* Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1988.
Nagel, Thomas. *The View from Nowhere.* New York: Oxford University Press, 1986.
Olson, Eric T. *The Human Animal.* New York: Oxford University Press, 1997.
Parfit, Derek. *Reasons and Persons.* Oxford: Oxford University Press, 1984.
Shoemaker, Sydney, and Richard Swinburne. *Personal Identity.* Oxford: Blackwell, 1984.

CAPÍTULO 15: METODOLOGÍA CIENTÍFICA

Harré, Rom. *The Philosophies of Science: An Introductory Survey*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

Kourany, Janet A., ed. *Scientific Knowledge: Basic Issues in the Philosophy of Science.* Belmont, Calif.: Wadsworth, 1987.

Montgomery, John Warwick. “The Theologian’s Craft.” In *Suicide of Christian Theology*, pp. 267-313. Minneapolis: Bethany, 1970.

Moreland, J. P. *Christianity and the Nature of Science.* Grand Rapids, Mich.: Baker, 1989.

Pearcey, Nancy, and Charles Thaxton. *The Soul of Science.* Wheaton, Ill.: Crossway, 1994.

Ratzsch, Del. *Science and Its Limits: The Natural Sciences in Christian Perspective.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000.

CAPÍTULO 16: EL DEBATE REALISTA ANTIREALISMO

French, Peter A., Theodore E. Uehling Jr. and Howard K. Wettstein, eds. *Realism and Antirealism.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions.* 2d. ed., enlarged. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
Lakatos, Imre, and Alan Musgrave, eds. *Criticism and the Growth of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Laudan, Larry. *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth.* Berkeley: University of California Press, 1977.
———. *Science and Values: An Essay on the Aims of Science and Their Role in Scientific Debate.* Berkeley: University of California Press, 1984.
Leplin, Jarrett, ed. *Scientific Realism.* Berkeley: University of California Press, 1984.
Newton-Smith, W. H. *The Rationality of Science*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.
van Fraassen, Bas C. *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

CAPÍTULO 17: LA FILOSOFÍA Y LA INTEGRACIÓN DE LA CIENCIA Y LA TEOLOGÍA

Barbour, Ian. *Religion in an Age of Science.* San Francisco: Harper & Row, 1990.
Bube, Richard. *Putting It All Together*. Lanham, Md.: University Press of America, 1995.
Dembski, William A. *Intelligent Design.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999.
Denton, Michael. *Evolution: A Theory in Crisis.* London: Burnett Books, 1985.
Ferngren, Gary B., ed. *The History of Science and Religion in the Western Tradition.* New York: Garland, 2000.
Johnson, Phillip. *Darwin on Trial*. Dowers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1991.
Moreland, J. P., ed. *The Creation Hypothesis.* Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1993.
Morris, Henry. *Scientific Creationism.* El Cajon, Calif.: Master Books, 1985.
Peacocke, Arthur. *Theology for a Scientific Age.* Minneapolis: Fortress, 1993.
Ratzsch, Del. *The Battle of Beginnings*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.
———. *Nature, Design and Science.* Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2001.
Ross, Hugh. *The Fingerprint of God.* 2d. ed. Orange, Calif.: Promise Publishing Co., 1991.
———. *Creation and Time.* Colorado Springs, Colo.: NavPress, 1994.
Thaxton, Charles, and Walter Bradley. *The Mystery of Life's Origin.* New York: Philosophical Library, 1984.
Van Till, Howard J., et al. *Portraits of Creation.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990.
Van Till, Howard J., Davis A. Young and Clarence Menninga. *Science Held*

Hostage. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988.
Wells, Jonathan. *Icons of Evolution.* Washington, D.C.: Regnery, 2000.

CAPÍTULO 18: FILOSOFÍA DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO

Broad, C. D. *An Examination of McTaggart's Philosophy.* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1938; New York: Octagon Books, 1976.
Craig, William Lane. *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination.* Synthese Library 293. Dordrecht: Kluwer Academic, 2000.
———. *The Tenseless Theory of Time: A Critical Examination.* Synthese Library 294. Dordrecht: Kluwer Academic, 2000.
Einstein, Albert. *Relativity: The Special and General Theories.* London: Methuen, 1954.
Gale, Richard. *The Language of Time.* International Library of Philosophy and Scientific Method. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
Holton, Gerald. *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
McTaggart, J. M. E. *The Nature of Existence.* 2 vols. Edited by C. D. Broad. 1927. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
Mellor, D. H. *Real Time.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Miller, Arthur I. *Albert Einstein's Special Theory of Relativity.* Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1981.
Oaklander, L. Nathan, and Quentin Smith, eds. *The New Theory of Time.* Part 1. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994.
Prokhovnik, Simon J. *Light in Einstein's Universe.* Dordrecht: D. Reidel, 1985.
Schlesinger, George. *Aspects of Time.* Indianapolis: Hackett, 1980.
Smith, Quentin. *Language and Time.* New York: Oxford University Press, 1993.
Whitrow, G. J. *The Natural Philosophy of Time.* 2d ed. Oxford: Oxford University Press, 1980 (esp. chap. 4).

CAPÍTULOS 19-22: CUESTIONES EN ÉTICA

Beauchamp, Tom L. *Philosophical Ethics.* 2d. ed. New York: McGraw-Hill, 1991.
Beckwith, Francis J. *Politically Correct Death.* Grand Rapids, Mich.: Baker, 1992.
———. *Do the Right Thing.* Boston: Jones & Bartlett, 1996.
Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights.* Oxford: Clarendon, 1980.
Geisler, Norman L. *Christian Ethics: Options and Issues.* Grand Rapids, Mich.: Baker, 1989.
Hauerwas, Stanley. *Suffering Presence.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986.
Johnson, Alan J. "Is There Biblical Warrant for Natural-Law Theories?" *Journal of the Evangelical Theological Society* 25 (June 1982): 185-99.
Kilner, John F., Nigel M. de S. Cameron and David Schiedermayer, eds. *Bioethics and the Future of Medicine: A Christian Appraisal.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.
Montgomery, John Warwick. *Human Rights and Human Dignity.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1986.
Moreland, J. P., and Norman L. Geisler. *The Life and Death Debate.* Westport, Conn.: Praeger, 1990.
Pellegrino, Edmund D., and David C. Thomasma. *For the Patient's Good.* New York: Oxford University Press, 1988.
———. *A Philosophical Basis of Medical Practice.* New York: Oxford University Press, 1981.
Pojman, Louis P. *Ethics: Discovering Right and Wrong.* Belmont, Calif.: Wadsworth, 1995.
Rae, Scott. *Moral Choices: An Introduction to Ethics.* 2d ed. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2000.
Rae, Scott, and Paul Cox. *Bioethics: A Christian Approach in a Pluralistic Age.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.
Rae, Scott, and Kenman Wong. *Beyond Integrity: A Judeo-Christian Approach to Business Ethics.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996.

CAPÍTULOS 23 Y 24: LA EXISTENCIA DE DIOS

Barrow, John D., and Frank J. Tipler. *The Anthropic Cosmological Principle.* Oxford: Clarendon, 1986.
Beck, W. David. “The Cosmological Argument: A Current Bibliographical Appraisal.” *Philosophia Christi* 2 (2000): 283-304.
Burrill, Donald R. *The Cosmological Arguments.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
Collins, Robin. “A Scientific Argument for the Existence of God: The Fine-Tuning Design Argument.” In *Reason for the Hope Within,* pp. 47-75. Edited by Michael J. Murray. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.
———. *The Well-Tempered Universe: God, Fine-Tuning and the Laws of Nature.* 2 vols. (forthcoming).
Craig, William Lane. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz.* Reprint, Eugene, Ore: Wipf & Stock, 2001.
———. *The* Kalam *Cosmological Argument.* 1979. Reprint, Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2000.
———. “Naturalism and Cosmology.” In *Naturalism: A Critical Analysis,* pp. 215-52. Edited by William L. Craig and J. P. Moreland. London: Routledge, 2000.
Craig, William Lane, and Quentin Smith. *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology.* Oxford: Clarendon, 1993.
Davis, Stephen T. *God, Reason and Theistic Proofs.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.
Dembski, William A. *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Denton, Michael. *Evolution: A Theory in Crisis.* Bethesda, Md.: Adler & Adler, 1986.
———. *Nature’s Destiny: How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe.* New York: Free Press, 1998.
Gale, Richard M. *On the Existence and Nature of God.* New York: Cambridge University Press, 1991.
Ganssle, Gregory E. “Necessary Moral Truths and the Need for Explanation.”

Philosophia Christi 2 (2000): 105-12.
Hackett, Stuart C. *The Resurrection of Theism.* 2d ed. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1982.
Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion.* Edited with an introduction by Norman Kemp Smith. New York: Bobbs-Merrill, 1947.
Harrison, Jonathan. *God, Freedom and Immortality.* Avebury Series in Philosophy. Burlington, Vt.: Ashgate, 1999.
Hick, John. *Arguments for the Existence of God.* London: Macmillan, 1971.
Hick, John H., and Arthur C. McGill. *The Many-Faced Argument.* New York: Macmillan, 1967.
Leslie, John, ed. *Modern Cosmology and Philosophy.* 2d ed. Amherst, N.Y.: Prometheus, 1998.
———. *Universes.* London: Routledge, 1989.
Mackie, John L. *The Miracle of Theism.* Oxford: Clarendon, 1982.
Martin, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification.* Philadelphia: Temple University Press, 1990.
Oppy, Graham. *Ontological Arguments and Belief in God.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity.* Oxford: Clarendon, 1974.
Plantinga, Alvin, ed. *The Ontological Argument.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.
Ratzsch, Del. *Nature, Design and Science.* Albany: State University of New York, 2001.
Rowe, William L. “Circular Explanations, Cosmological Arguments and Sufficient Reasons.” *Midwest Studies in Philosophy* 21 (1997): 188-99.
Sorley, William R. *Moral Values and the Idea of God.* New York: Macmillan, 1930.
Swinburne, Richard. *The Existence of God.* Rev. ed. Oxford: Clarendon, 1991.
Taylor, A. E. *The Faith of a Moralist.* London: Macmillan, 1930.
Vallicella, William. “On an Insufficient Argument Against Sufficient Reason.” *Ratio* 10 (1997): 76-81.

CAPÍTULOS 25 Y 26: LA COHERENCIA DEL TEISMO.

Adams, Robert. “Divine Necessity.” *Journal of Philosophy* 80 (1983): 741-52.
———. *Finite and Infinite Goods.* Oxford: Oxford University Press, 2000.
———. “Has It Been Proved That All Real Existence Is Contingent?” *American Philosophical Quarterly* 8 (1971): 284-91.
Blount, Douglas Keith. “An Essay on Divine Presence.” Ph.D. diss., University of Notre Dame, 1997.
Craig, William Lane. *Divine Foreknowledge and Human Freedom: The Coherence of Theism I: Omniscience.* Brill’s Studies in Intellectual History 19. Leiden: E. J. Brill, 1990.
———. *God, Time and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity.* Dordrecht: Kluwer Academic, 2001.
Creel, Richard. *Divine Impassibility.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Davis, Richard Brian. *The Metaphysics of Theism and Modality.* American University Studies 189. New York: Peter Lang, 2001.
Fisher, John Martin, ed. *God, Foreknowledge and Freedom.* Stanford Series in Philosophy. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1989.
Flint, Thomas P., and Alfred J. Freddoso. “Maximal Power.” In *The Existence and Nature of God,* pp. 81-113. Edited by Alfred J. Freddoso. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983.
Ganssle, Gregory E., and David M. Woodruff, eds. *God and Time.* New York: Oxford University Press, 2001.
Hasker, William. *The Emergent Self.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
Hasker, William, David Basinger and Eef Dekker, eds. *Middle Knowledge: Theory and Applications.* Contributions to Philosophical Theology 4. Frankfurt am Main, Germany: Peter Lang, 2000.
Helm, Paul, ed. *Divine Commands and Morality.* Oxford: Oxford University

Press, 1981.
Hughes, Christopher. *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*. Cornell Studies in Philosophy of Religion. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.
Idziak, Janine M., ed. *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1980.
Kenny, Anthony. *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon, 1979.
Kvanvig, Jonathan L. *The Possibility of an All-Knowing God*. New York: St. Martin's Press, 1986.
Leftow, Brian. "God and Abstract Entities." *Faith and Philosophy* 7 (1990): 193-217.
———. *Time and Eternity*. Cornell Studies in the Philosophy of Religion. Ithaca, N.Y.: Cornell, University Press, 1991.
Mann, William E. "Necessity." In *A Companion to Philosophy of Religion.* Edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro. Oxford: Blackwell, 1997.
Molina, Luis de. *On Divine Foreknowledge: Part IV of the "Concordia."* Translated with an introduction and notes by Alfred J. Freddoso. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.
Morris, Thomas V., and Christopher Menzel. "Absolute Creation." In *Anselmian Explorations*, pp. 161-78. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1987.
Nielsen, Kai. *Ethics Without God*. London: Pemberton, 1973.
Padgett, Alan G. *God, Eternity and the Nature of Time*. New York: St. Martin's Press, 1992.
Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?* Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 1980.
———. "How to Be an Anti-Realist." *Proceedings of the American Philosophical Association* 56 (1982): 47-70.
———. *The Nature of Necessity*. Clarendon Library of Logic and Philosophy. Oxford: Clarendon, 1974.
Prior, A. N. "The Formalities of Omniscience." In *Papers on Time and Tense*, pp. 26-44. Oxford: Clarendon, 1968.
Quinn, Philip L. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon, 1978.
Taliaferro, Charles. *Consciousness and the Mind of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Wierenga, Edward. *The Nature of God.* Cornell Studies in the Philosophy of Religion. New York: Cornell University Press, 1989.
Wolterstorff, Nicholas. “Divine Simplicity.” In *Philosophy of Religion*, pp. 531-52. Edited by James E. Tomberlin. Philosophical Perspectives 5. Altascadero, Calif.: Ridgeview, 1991.
Yates, John C. *The Timelessness of God.* Lanham, Md.: University Press of America, 1990.

CAPÍTULO 27: EL PROBLEMA DEL MAL

Adams, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
Bergman, Michael. "Might-Counterfactuals, Transworld Untrustworthiness and Plantinga's Free Will Defense." *Faith and Philosophy* 16 (1999): 336-51.
Draper, Paul. "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists." *Noûs* 23 (1979): 331-50.
Harrison, Jonathan. *God, Freedom, and Immortality.* Avebury Series in Philosophy. Burlington, Vt.: Ashgate, 1999.
Hick, John. *Evil and the God of Love.* New York: Harper & Row, 1977.
Howard-Snyder, Daniel, ed. *The Evidential Argument from Evil.* Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1996.
Martin, Michael. *Atheism.* Philadelphia: Temple University Press, 1990.
Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil.* New York: Harper & Row, 1974.
———. *The Nature of Necessity.* Clarendon Library of Logic and Philosophy. Oxford: Clarendon, 1974.
Rowe, William. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 335-41.
Swinburne, Richard. *The Existence of God.* Oxford: Clarendon, 1978.
van Inwagen, Peter. *God, Knowledge and Mystery.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995.

CAPÍTULO 28: CREACIÓN, PROVIDENCIA Y MILAGRO.

Bilinskyji, Stephen S. “God, Nature and the Concept of Miracle.” Ph.D. diss., University of Notre Dame, 1982.
Craig, William Lane. “Creation and Conservation Once More.” *Religious Studies* 34 (1998): 177-88.
Craig, William Lane, and Quentin Smith. *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*. Oxford: Clarendon, 1993.
Earman, John. *Hume’s Abject Failure*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
Flew, Antony. “Miracles.” In *Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Paul Edwards. New York: Macmillan, 1967.
Flint, Thomas. *Divine Providence*. Cornell Studies in the Philosophy of Religion. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998.
Freddoso, Alfred J. “The Necessity of Nature.” *Midwest Studies in Philosophy* 11 (1986): 215-42.
Geivett, R. Douglas, and Gary R. Habermas. *In Defense of Miracles*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
Hebblethwaite, Brian, and Edward Henderson, eds. *Divine Action*. Edinburgh: T & T Clark, 1990.
Helm, Paul. *The Providence of God*. Downer’s Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.
Hume, David. “Of Miracles.” In *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* sect. 10, pp. 109-31. Edited by L. A. Selby-Bigge. 3d ed. edited by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1975.
Molina, Luis de. *On Divine Foreknowledge: Part IV of the “Concordia.”* Translated with an introduction and notes by Alfred J. Freddoso. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.
Morris, Thomas V., ed. *Divine and Human Action*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988. See especially articles by Quinn, Kvanvig and

McCann, Flint, and Freddoso.
Quinn, Philip L. “Creation, Conservation and the Big Bang.” In *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds*, pp. 589-612. Edited by John Earman et al. Pittsburgh, Penn.: University of Pittsburgh Press, 1993.
Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983.
Suárez, Francisco. *On Creation, Conservation and Concurrence: Metaphysical Disputations 20, 21 and 22.* Translated with notes and an introduction by Alfred J. Freddoso. South Bend, Ind.: St. Augustine’s Press, 2002.
Swinburne, Richard. *The Concept of Miracle.* New York: Macmillan, 1970.
Swinburne, Richard, ed. *Miracles.* Philosophical Topics. New York: Macmillan, 1989.
Thomas Aquinas. *Summa contra gentiles.* 4 vols. Vol. 2, *Creation.* Translated with an introduction and notes by James F. Anderson; Vol. 3.1-2, *Providence.* Translated with an introduction and notes by Vernon J. Bourke. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975.
Tomberlin, James E., ed. *Philosophical Perspectives.* Vol. 5, *Philosophy of Religion.* Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1991. See especially articles by Flint, Kvanvig and McCann, and Freddoso.
Zabell, S. L. “The Probabilistic Analysis of Testimony.” *Journal of Statistical Planning and Inference* 20 (1988): 327-57.

CAPÍTULO 29: DOCTRINAS CRISTIANAS (I): LA TRINIDAD

Bracken, Joseph A. *What Are They Saying About the Trinity?* New York: Paulist, 1979.
Davis, Stephen T., Daniel Kendall and Gerald O'Collins, eds. *The Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
Feenstra, Ronald J., and Cornelius Plantinga Jr., eds. *Trinity, Incarnation and Atonement*. Library of Religious Philosophy 1. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989.
Hughes, Christopher. *On a Complex Theory of a Simple God*. Cornell Studies in the Philosophy of Religion. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.
Lampe, G. W. H. "Christian Theology in the Patristic Period." In *A History of Christian Doctrine*, pp. 23-180. Edited by Hubert Cunliffe-Jones. Philadelphia: Fortress, 1980.
Rusch, William G., ed. *The Trinitarian Controversy*. Sources of Early Christian Thought. Philadelphia: Fortress, 1980.
Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
Prestige, G. L. *God in Patristic Thought*. London: SPCK, 1952.
Senor, Thomas. "The Incarnation and the Trinity." In *Reason for the Hope Within*. Edited by Michael J. Murray. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.
Swinburne, Richard. *The Christian God*. Oxford: Clarendon, 1994.
van Inwagen, Peter. "And Yet They Are Not Three Gods But One God." In *Philosophy and the Christian Faith*, pp. 241-78. Edited by Thomas V. Morris. University of Notre Dame Studies in the Philosophy of Religion 5. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.

CAPÍTULO 30: DOCTRINAS CRISTIANAS (II): EL DESARROLLO

Baillie, D. M. *God Was in Christ.* New York: Charles Scribner's Sons, 1948.

Bayne, Tim. "The Inclusion Model of the Incarnation: Problems and Prospects." *Religious Studies* 37 (2001): 125-41.

Bruce, A. B. *The Humiliation of Christ.* New York: George H. Doran Company, n.d.

Feenstra, Ronald J., and Cornelius Plantinga Jr., eds. *Trinity, Incarnation and Atonement.* Library of Religious Philosophy 1. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989.

Freddoso, Alfred J. "Human Nature, Potency and the Incarnation." *Faith and Philosophy* 3 (1986): 27-53.

Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition.* Vol. 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon (451).* 2d rev. ed. Translated by John Bowden. Atlanta: John Knox Press, 1975.

Harris, Murray J. *Jesus As God.* Grand Rapids, Mich.: Baker, 1992.

Morris, Thomas V. *The Logic of God Incarnate.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.

Relton, H. Maurice. *A Study in Christology.* London: Macmillan, 1929.

Sanday, William. *Christologies Ancient and Modern.* Oxford: Clarendon, 1910.

Swinburne, Richard. *The Christian God.* Oxford: Clarendon, 1994.

van Inwagen, Peter. "Not by Confusion of Substance, but by Unity of Person." In *God, Knowledge and Mystery,* pp. 260-79. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995.

Witherington, Ben, III. *The Christology of Jesus.* Minneapolis: Fortress, 1990.

Zamoyta, Vincent, ed. *A Theology of Christ: Sources.* Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1967.

CAPÍTULO 31: DOCTRINAS CRISTIANAS (III): PARTICULARISMO CRISTIANO

Craig, William Lane. “Talbott’s Universalism.” *Religious Studies* 27 (1991): 297-308.
———. “Should Peter Go to the Mission Field?” *Faith and Philosophy* 10 (1993): 261-65.
Faith and Philosophy 14 (1997): 277-320. See articles by Hick, Alston, Mavrodes, Plantinga, van Inwagen and Clark.
Geivett, Douglas. “Some Misgivings About Evangelical Inclusivism.” In *Who Will Be Saved?* Edited by Paul R. House and Gregory A. Thornbury. Wheaton, Ill.: Crossway, 2000.
Griffiths, Paul J. *Problems of Religious Diversity*. Oxford: Blackwell, 2001.
Hasker, William. “Middle Knowledge and the Damnation of the Heathen: A Response to William Craig.” *Faith and Philosophy* 8 (1991): 380-89.
Hick, John H. *An Interpretation of Religion*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.
Kvanvig, Jonathan L. *The Problem of Hell*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
Murray, Michael J. “Heaven and Hell.” In *A Reason for the Hope Within*, pp. 287-317. Edited by Michael J. Murray. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.
Okholm, Dennis L., and Timothy R. Phillips, eds. *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996.
Quinn, Philip L., and Kevin Meeker, eds. *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
Talbott, Thomas. “Providence, Freedom and Human Destiny.” *Religious Studies* 26 (1990): 227-45.
van Inwagen, Peter. “Non Est Hick.” In *God, Knowledge and Mystery*, pp. 191-216. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995.

Índice de nombres

Calvin, John
Campbell, Keith
Cantor, Georg
Carnap, Rudolf
Carneades
Carson, D. A.
Chisholm, Roderick
Churchland, Paul
Clarke, Samuel
Clifford, W. K.
Clinton, William Jefferson
Collins, Robin
Copernicus, Nicolaus,
Corcoran, Kevin
Craig, William Lane

Feigl, Herbert
Feinberg, John S.
Findlay, J. M.
Fine, Arthur
FitzGerald, George Francis
Flew, Antony
Flint, Thomas
Foucault, Michel
Frankfurt, Harry
Freddoso, Alfred J.
Frege, Gottlob
Fresnel, Augustin Jean
Freud, Sigmund
Friedman, Alexander
Friedman, William

ibn Sina
Irenaeus

Jackson, Frank
Jaki, Stanley
James, William
Johnson, Phillip E.
Johnstone, Patrick
Jordan, Jeff
Justin Martyr

Kant, Immanuel
Kekes, John
Kekule, F. A.
Kepler, Johannes
Kitcher, Philip
Kretzmann, Norman
Kripke, Saul
Kuhn, Thomas
Kurtz, Paul
Kvanvig, Jonathan

Macdonald, Cynthia
Mach, Ernst
Machen, J. Gresham
MacIntyre, Alasdair
Mackie, J. L.
Maimonides
Malcolm, Norman
Malik, Charles
Martensen, H. L.
Maudlin, Tim
Mavrodes, George
Maxwell, James Clerk
McMullin, Ernan
McTaggart, John McTaggart Ellis
Meilaender, Gilbert
Meinong, Alexius
Mellor, D. H.
Mendel, Gregor
Merricks, Trenton
Meyer, Stephen
Mill, John Stuart
Mitchell, Basil
Molina, Luis
Moore, G. E.
Morris, Henry
Morris, John
Morris, Thomas V.
Moser, Paul

Nagel, Thomas
Nelson, Paul
Nestorius
Newton, Isaac
Newton-Smith, W. H.
Nielsen, Kai
Nietzsche, Friedrich
Noetus
Norton, John

Pannenberg, Wolfhart
Parfit, Derek
Pascal, Blaise
Peacocke, Arthur
Pelikan, Jaroslav
Penrose, Roger
Philo of Alexandria
Place, U. T.
Plantinga, Alvin
Plato
Plotinus
Plutarch
Pöhlmann, Horst Georg
Poincaré, Henri
Pojman, Louis P.
Polkinghorne, John
Popper, Karl
Praxeus
Price, Huw
Prior, A. N.
Protagoras
Prout, William
Ptolemy
Putnam, Hilary
Pyrrho of Ellis

Quine, W. V. O.

Ramm, Bernard
Rand, Ayn
Reid, Thomas
Relton, H. Maurice
Rescher, Nicholas
Robinson, Howard
Rorty, Richard
Ross, Hugh
Rowe, William
Ruse, Michael
Russell, Bertrand

Tatian
Taylor, Richard
Tertullian
Theodore of Mopsuestia
Theophilus
Thomas Aquinas
Thomasius, Gottfried
Tipler, Frank
Tooley, Michael
Troeltsch, Ernst

Young, Davis A.

Zabell, S. L.
Zeno
Zwingli, Ulrich

Índice de las escrituras

Génesis 1, 1:1 1:30 6:6 35:18

Éxodo 3:14 20:12 20:16

Josué 3:14-17

1 Samuel 15:11 15:35

1 Reyes 17:21 17:22

Salmos 8:3-8 49:15 90:2 139:7-10

Proverbios 8:7 8:22-31 14:25

Eclesiastés 2:18-19 12:7

Isaías 44—45 44:24 45:12 45:18 45:19 46:10 63:16

Jeremías 9:5

Ezequiel 18:23 18:32 33:11

Daniel 7, *576*

Amós 1—2,

Malaquías 3:6

Mateo 4:1-11 4:2 6:9 10:28 11:27 12:28 22:37 25:46 26:39 27:50 28:19

Marcos 1:9-11 4:38 12:29 13:32 14:18 14:30 15:15

Lucas 2:7 2:11 2:52 11:13 16:30-31 20:9-19 22:42 23:46

Hechos 2:23 5:3-4 16:25-26 17:2-4 17:17-31 17:24-28 18:4 19:8

1 Corintios 1—2 2:8 2:11 6:11 8:4 8:6 12:3 15 16:22

2 Corintios 4:16-18 5:1-8 5:1-10 6:4-5 13:13

Gálatas 4:4-6 4:6

Efesios 2:12

Filipenses 1:21-24 2:5 2:5-8

Colosenses 1:15-20 2:8 2:9

2 Tesalonicenses 1:9

1 Timoteo 2:4 2:5 6:16

Tito 2:13

Hebreos 1:1-4 1:3 1:8 1:8-12 5:7-10 12:23

1 Pedro 1:1-2 1:19-20 3:15

2 Pedro 1:1 3:9

1 Juan 2:20 2:26-27 3:24 4:13 5:6-10 5:20

Judas 3

Apocalipsis 6:9-11 8:9

1
Charles Malik, "El otro lado del evangelismo", *Christianity Today,* 7 de noviembre de 1980, pág. 40. Para la dirección original, vea *Las dos tareas* (Wheaton, Ill .: Billy Graham Center, 2000).
2
Discurso pronunciado el 20 de septiembre de 1912, en la apertura de la 101ª sesión del Seminario Teológico de Princeton. Reimpreso en J. Gresham Machen, *¿Qué es el cristianismo?* (Grand Rapids, Mich .: Eerdmans, 1951), p. 162. [3] Malik, "El otro lado de la evangelización", pág. 40.
3
Quentin Smith, "La metafilosofía del naturalismo", *Philo* 4, no. 2 (2001): 3.
4
Ibídem.
5
Ibid., P. 4.
6
"An Address to the Clergy", emitido el 6 de febrero de 1756. Reimpreso en *The Works of John Wesley,* ed. 3d, 7 vols. (Grand Rapids, Mich .: Baker, 1996), 6: 217-31.
7
David F. Wells, *No hay lugar para la verdad* (Grand Rapids, Mich .: Eerdmans, 1993), p. 293.
8
Dallas Willard, *The Divine Conspiracy* (San Francisco: Harper, 1998), pág. 92. Cf. pp. 75, 79, 134, 184-85.
9
Agustín *sobre la interpretación literal de Génesis* 1.21.
10
John G. Gager, El *reino y la comunidad: El mundo social del cristianismo primitivo* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1975), págs. 86-87.
11
CS Lewis, *El peso de la gloria* (Grand Rapids, Mich .: Eerdmans, 1949), p. 50.
12

William Wilberforce, *Real Christianity* (Portland, Oregon: Multnomah Press, 1982; basado en la edición de 1829), páginas 1-2.

13

Alvin Plantinga, “On Ockham's Out Out”, *Faith and Philosophy* 3 (1986): 256.

14

Thomas Flint, *Divine Providence,* Estudios de Cornell en Filosofía de la religión (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998), p. 236.

15

Primero asumimos la premisa obviamente obvia:

1. $P \Box\!\!\rightarrow P$

Then, using (1), we write out the inference pattern as one premise:

2. $[(P \Box\!\!\rightarrow P) \,\&\, \Box(P \rightarrow Q)] \rightarrow (P \Box\!\!\rightarrow Q)$

Then using conditional proof, we can reason as follows:

3.	$\Box(P \rightarrow Q)$	(Conditional Premise)
4.	$(P \Box\!\!\rightarrow P) \,\&\, \Box(P \rightarrow Q)$	(Conj, 1, 3)
5.	$P \Box\!\!\rightarrow Q$	(MP, 2, 4)
6.	$\Box(P \rightarrow Q) \rightarrow (P \Box\!\!\rightarrow Q)$	(CP, 3-5)

dieciséis

Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23 (1963): 121-23.

17

Alvin Goldman, "Discriminación y conocimiento perceptivo", *Journal of Philosophy* 73 (1976): 771-91.

18

Laurence BonJour, *La estructura del conocimiento empírico* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985), pág. 41.

19

Ver Roderick Chisholm, *El problema del criterio* (Milwaukee, Wis .: Marquette University Press, 1973); Robert P. Amico, *El problema del criterio* (Lanham, Md .: Rowman y Littlefield, 1993).

20

CS Lewis, *Miracles* (Nueva York: Macmillan, 1947), capítulos. 1-4, 13; Richard Taylor, *Metafísica* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963), pp. 112-19; Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Nueva York: Oxford University Press, 1993), capítulos. 11-12.

21
Esto es de la carta de Darwin a William Graham Down, fechada el 3 de julio de 1881, en *La vida y las cartas de Charles Darwin, incluido un capítulo autobiográfico,* ed. Francis Darwin, 2 vols. (Londres: John Murray, Albermarle Street, 1887), 1: 315-16.
22
David Hume, *A Treatise of Human Nature,* índice analítico de LA Selby-Bigge, 2d ed. con texto revisado y notas de PH Nidditch (Oxford: Clarendon, 1978; primera edición, 1888), libro 1, parte 4, sección 1, páginas 186-87.
23
Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 81-82.
24
CS Lewis, *Mere Christianity* (Nueva York: Macmillan, 1960), p. 58.
25
La diferencia entre estas dos estrategias depende de dos teorías diferentes del tiempo, la dinámica y la estática, denominadas teoría A y teoría B, respectivamente. La discusión de la diferencia está más allá del alcance de este capítulo. Véase, por ejemplo, la discusión en Gregory E. Ganssle, ed., *God and Time: Four Views* (Downers Grove, Ill .: InterVarsity Press, 2001).[3] Justo lo que hace que los contrafactuales de la libertad de criatura sea cierto es un problema que está atrayendo mucha atención en la filosofía contemporánea y la filosofía de la religión. Dar una respuesta satisfactoria es importante en general para responder a las afirmaciones del "teísmo abierto" de que Dios no puede conocer futuras proposiciones contingentes, y en la defensa de un enfoque de conocimiento medio para el conocimiento previo divino en particular. Para una discusión más extensa, vea Thomas P. Flint, *Divine Providence: A Molinist Account* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998), cap. 5; William Lane Craig, "Conocimiento medio, creadores de la verdad y la 'objeción a tierra'", *Fe y filosofía* (de próxima publicación).
26
Antony Flew, RM Hare y Basil Mitchell, "Teología y falsificación", en *Nuevos ensayos en teología filosófica,* ed. Antony Flew y Alasdair McIntyre (Nueva York: Macmillan, 1955), p. 96.
27

Antony Flew, "La presunción del ateísmo", en *Companion to Philosophy of Religion,* ed. Philip Quinn y Charles Taliaferro (Oxford: Blackwell, 1997).

28

Michael Scriven, *Primary Philosophy* (Nueva York: McGraw-Hill, 1966), p. 99.

29

Alvin Plantinga, *Warrant Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pág. 172.

30

Ibid., P. 173.

31

Alvin Plantinga, "Una defensa del exclusivismo religioso", en *Philosophy of Religion,* ed. 3d, ed. Louis Pojman (Belmont, California: Wadsworth, 1998), pág. 529.

32

Plantinga, *Warrant Christian Belief,* pp. 188-89.

33

Ibid., P. 190.

34

Ibid., P. 206.

35

Ibid., P. 261.

36

Ibid., P. 262.

37

Ibid., P. 285.

38

Vea el tratamiento extendido por James DG Dunn, *Jesús y el Espíritu* (Londres: SCM Press, 1975).

39

Plantinga retrata de manera inconsistente el *sensus divinitatis* como operativo hoy y como parte de la estrecha imagen de Dios, que fue destruida, no meramente dañada, en la Caída (Plantinga, *Warrant Christian Belief,* pp. 204-5).

40

CS Lewis, *The Screwtape Letters* (Nueva York: Macmillan, 1961), p. 8.

41
Ver Reinhardt Grossmann, *La existencia del mundo: una introducción a la ontología* (Londres: Routledge, 1992), páginas 1-45.
42
David Hume, *Un tratado de la naturaleza humana,* 2ª ed., Ed. PH Nidditsh (Oxford: Clarendon, 1976), pág. 20, se agregaron las cursivas.
43
Howard Robinson, *Matter and Sense* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pág. 7.
44
Frank Jackson, *Perception* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pág. 121.
45
HP Owen, *Theism Theism* (Edimburgo: T & T Clark, 1984), p. 118.
46
HD Lewis, *The Self and Immortality* (Nueva York: Seabury, 1973), p. 34.
47
Paul Churchland, *Matter and Consciousness* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1984), pág. 21.
48
John Searle, *Rediscovering the Mind* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1992), págs. 3-4.
49
Roderick Chisholm, "Mente", en *Manual de metafísica y ontología,* ed. Hans Burkhardt y Barry Smith (Munich: Philosophia Verlag, 1991), 2: 556.
50
John Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984), pp. 32-33. Cf. John Searle, "Mentes, cerebros y programas", *The Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980): 417-24.
51
Searle, *Redescubrimiento de la mente,* pp. 48-49.
52
Lynne Rudder Baker, *Salvando la creencia: una crítica del fisicismo* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), p. 4.
53
Howard E. Gruber, *Darwin on Man: un estudio psicológico de la creatividad*

científica (Chicago: University of Chicago Press, 1974), pág. 211.

54

Daniel Dennett, revisión de *Darwin y la aparición de las teorías evolutivas de la mente y el comportamiento* por Robert J. Rich ards, *Philosophy of Science* 56 (1989): 541.

55

Paul Churchland, *Matter and Consciousness* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1984), pág. 21.

56

DM Armstrong, *una teoría materialista de la mente* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968), p. 30.

57

Arthur Peacocke y Grant Gillett, eds., *Persons & Personality* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), pág. 55.

58

Howard Robinson, *Matter and Sense* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pág. 125.

59

Plutarco, "La vida de Teseo", en *La vida de los griegos nobles y romanos,* trad. John Dryden, rev. Arthur H. Clough (Nueva York: Random House, sf), p. 14.

60

Cf. Thomas Nagel, "Bisección del cerebro y la unidad de la conciencia", en *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 147-64, esp. 154-55.

61

Peter Alexander et al., *Biology: Teacher's Edition* (Morristown, NJ: Silver Burdett, 1986), pág. 4.

62

Rom Harré, *Las filosofías de la ciencia* (Oxford: Oxford University Press, 1972), p. 43.

63

Ernst Mach, *The Science of Mechanics* (La Salle, Ill .: Open Court, 1960), pág. 577.

64

PW Bridgman, "La lógica de la física moderna", en *El mundo de la*

física, ed. Jefferson Hane Weaver (Nueva York: Simon & Schuster, 1987), 3: 842.

sesenta y cinco

Ver Larry Laudan, *Progreso y sus problemas* (Berkeley: University of California Press, 1977); *Ciencia y valores: un ensayo sobre los objetivos de la ciencia y su papel en el debate científico*(Berkeley: University of California Press, 1984); "Una configuración del realismo convergente", *Philosophy of Science* 48 (1981): 19-49; "Explicando el éxito de la ciencia: más allá del realismo epistémico y el relativismo", en *Science and Reality,* ed. James T. Cushing, CF Delaney y Gary Gutting (Notre Dame, Ind .: Universidad de Notre Dame Press, 1984), páginas 83-105.

66

Bas C. van Fraassen, *La imagen científica* (Oxford: Oxford University Press, 1980); "Para salvar los fenómenos", en *Realismo científico,* ed. Jarrett Leplin (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 250-59; Paul M. Churchland y Clifford Hooker, editores, *Imágenes de la ciencia: ensayos sobre el realismo y el empirismo, con una respuesta de Bas C. van Fraassen* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

67

Thomas Kuhn, *Estructura de Revoluciones Científicas,* 2ª ed., Ampliada (Chicago: University of Chicago Press, 1970); *The Essential Tension* (Chicago: University of Chicago Press, 1977); "¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?" Y "Reflexiones sobre mis críticos", en *Crítica y crecimiento del conocimiento,* ed. Imre Lakatos y Alan Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), págs. 1-23 y 231-78, respectivamente.

68

John Kekes, *La naturaleza de la filosofía* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1980), p. 158.

69

David Hume, *Una investigación sobre el entendimiento humano* (1748; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), págs. 51-52 (sección 4.2 en el original).

70

William Dembski, *Intelligent Design* (Downers Grove, Ill .: InterVarsity Press, 1999).

71

Ver Howard J. Van Till, Robert E. Snow, John H. Stek y Davis A. Young, *Retratos de la Creación* (Grand Rapids, Mich .: Eerdmans, 1990); Charles E. Hummel, *The Galileo Connection*(Downers Grove, Ill .: InterVarsity Press, 1986); Paul de Vries, "El naturalismo en las ciencias naturales: una perspectiva *cristiana* ", *Christian Scholar's Review* 15 (1986): 388-96.

72

Philip Kitcher, *Abusing Science: The Case Against Creationism* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1982), pág. 125.

73

Richard E. Dickerson, "El juego de la ciencia: reflexiones después de discutir con algunas personas más bien alteradas", *Perspectivas sobre la ciencia y la fe cristiana* 44 (junio de 1992): 137.

74

Nicholas Rescher, *Los límites de la ciencia* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 22.

75

Albert Einstein, "Ernst Mach", *Physikalische Zeitschrift* 17 (1916): 101; reimpreso en Ernst Mach, *Die Mechanik en ihrer Entwicklung,* ed. Renate Wahsner y Horst-Heino Borzeszkowski (Berlín: Akademie-Verlag, 1988), pp. 683-89.

76

John D. Norton, "Filosofía del espacio y el tiempo", en *Introducción a la filosofía de la ciencia,* ed. Salmón Merrilee (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1992), p. 179.

77

Isaac Newton, *"Principios matemáticos de la filosofía natural" de Sir Isaac Newton y Su "Sistema del mundo",* trad. Andrew Motte, rev. con un apéndice de Florian Cajori (Los Angeles: University of California Press, 1966), 1: 6.

78

Ibid., 1: 6-7.

79

Albert Einstein, "Notas autobiográficas", en *Albert Einstein: Filósofo-científico,* Biblioteca de filósofos vivos 7 (LaSalle, Ill .: Open Court, 1949), pág. 13.

80

Albert Einstein, "Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento", trad. Arthur Miller, en Arthur I. Miller, *Teoría especial de la relatividad de Albert Einstein* (Reading, Mass .: Addison-Wesley, 1981), p. 394. [7] Ibíd., Pág. 396.

81

Según una **definición operacionalista** , las leyes científicas y los términos teóricos se refieren realmente a actividades y operaciones experimentales; el fenómeno es visto como idéntico a la medida de ese fenómeno.

82

Newton, *Principios matemáticos,* 2: 545.

83

Isaac Newton, "Sobre la gravedad y el equilibrio de los fluidos *[De gravitatione et aequipondio fluidorum]* " *,* en *Papeles Científicos no publicados de Isaac Newton,* ed. A. Rupert Hall y Marie Boas Hall (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), pág. 132.

84

Isaac Newton, "Lugar, tiempo y Dios", en JE McGuire, "Newton en el lugar, el tiempo y Dios: una fuente inédita", *British Journal for the Science of Science* 11 (1978): 123.

85

JR Lucas, *Un Tratado sobre el tiempo y el espacio* (Londres: Methuen, 1973), p. 143.

86

Gerald Holton, "Sobre los orígenes de la teoría especial de la relatividad", en *Orígenes temáticos del pensamiento científico: Kepler a Einstein* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973), pág. 171.

87

Henri Poincaré, "La medida del tiempo", en *Los fundamentos de la ciencia,* trad. GB Halstead (1913; reimpresión, Washington, DC: University Press of America, 1982), pág. 228.

88

Ibid., Pp. 228-29.

89

JM Findlay, “Time and Eternity”, *Revisión de Metafísica* 32 (1978-1979): 6-7.

90

Michael Tooley, *Time, Tense and Causation* (Oxford: Clarendon, 1997), p. 13.

91

William Friedman, *About Time* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1990), pág. 92.

92

Ibid., P. 2.

93

JJC Smart, "Spacetime and Individuals", en *Logic and Art,* ed. Richard Rudner e Israel Scheffler (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1972), págs. 19-20.

94

Huw Price, *Time's Arrow y Archimedes 'Point* (Nueva York: Oxford University Press, 1996), pág. 15.

95

DH Mellor, *Real Time* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pág. 26.

96

Ibid., P. 53.

97

AN Antes, "Gracias a Dios que se acabó", *Filosofía* 34 (1959): 12-17.

98

A. d'Abro, *La evolución del pensamiento científico,* 2d rev. ed. (1927; np: Dover Publications, 1950), pág. 138.

99

Tim Maudlin, *Quantum Non-Locality and Relativity,* Aristotelian Society Series 13 (Oxford: Blackwell, 1994), pág. 241. [27] Ibíd., Pág. 242.

100

Arthur Fine, *The Shaky Game: Einstein, Realism and Quantum Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pág. 123.

101

Steven Weinberg, *Gravitación y cosmología: Principios y explicaciones de la teoría general de la relatividad* (Nueva York: John Wiley & Sons, 1972),

p. 251.

102

Ibid., P. viii.

103

J. Ellis McTaggart, "La irrealidad del tiempo", *Mind* 17 (1908): 457-74.

104

JL Mackie, *Ética: inventar lo correcto y lo incorrecto* (Nueva York: Penguin, 1977), pág. 38.

105

Louis P. Pojman, *Ética: Descubrir el bien y el mal* (Belmont, California: Wadsworth, 1990), pág. 19.

106

Véase Douglas Walton, *Slippery Slope Arguments* (Oxford: Clarendon, 1992), cap. 1.

107

Para más información sobre esto, vea Norman L. Geisler, *Ética cristiana: Opciones y problemas* (Grand Rapids, Mich .: Baker, 1989), capítulos. 5-7.

108

Joseph Butler, "Fifteen Sermons", en *Moralists británicos: 1650-1800,* vol. 1, ed. DD Raphael (Oxford: Clarendon, 1969), pp. 328-29 (publicado originalmente en 1726).

109

CS Lewis, *El peso de la gloria* (Grand Rapids, Mich .: Eerdmans, 1949), pp. 1-15; *El problema del dolor* (Nueva York: Macmillan, 1962), pp. 144-54.

110

Alvin Plantinga, “Dos docenas (o así) de argumentos teístas”, conferencia presentada en la 33ª Conferencia Anual de Filosofía, Wheaton College, Wheaton, Ill., Del 23 al 25 de octubre de 1986.

111

Esto no debe tomarse para significar que la densidad del universo toma un valor de $_{0,}$ sino que la densidad del universo se expresa mediante una relación de masa a volumen en la que el volumen es cero; ya que la división por cero es inadmisible, se dice que la densidad es infinita en este sentido.

112

Quentin Smith, "El comienzo sin causa del universo", en *Teísmo, ateísmo y cosmología del Big Bang,* por William Lane Craig y Quentin Smith (Oxford: Clarendon, 1993), pág. 120.

113

Arthur Eddington, *The Expanding Universe* (Nueva York: Macmillan, 1933), p. 124.

114

Ibid., P. 178.

115

Stephen Hawking y Roger Penrose, *La naturaleza del espacio y el tiempo,* La serie de conferencias del Instituto Isaac Newton (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), pág. 20.

116

Richard Schlegel, "El tiempo y la termodinámica", en *The Voices of Time,* ed. JT Fraser (Londres: Penguin, 1948), p. 511.

117

Roger Penrose, "Time-Asymmetry and Quantum Gravity", en *Quantum Gravity 2,* ed. CJ Isham, R. Penrose y DW Sciama (Oxford: Clarendon, 1981), pág. 249.

118

Ver Peter Lipton, *Inferencia a la mejor explicación* (Londres: Routledge, 1991).

119

Robin Collins ofrece un enfoque alternativo. Emplea el teorema de Bayes (recuérdese el capítulo 2) para argumentar que el afinamiento cósmico es mucho más probable en la hipótesis del teísmo que en la hipótesis de un universo único y ateo y que, por lo tanto, la evidencia del afinamiento confirma el teísmo en exceso. Su hipótesis rival.

120

Paul Davies, *The Mind of God* (Nueva York: Simon & Schuster, 1992), p. 169.

121

John C. Polkinghorne, *Serious Talk: Science and Religion in Dialogue* (Londres: SCM Press, 1996), pág. 6.

122

John Barrow y Frank Tipler, *El principio cosmológico antrópico* (Oxford:

Clarendon, 1986), pp. 561-65.

123

Michael Ruse, "Teoría evolutiva y ética cristiana", en *The Darwinian Paradigm* (Londres: Routledge, 1989), pp. 262, 268-69.

124

Paul Kurtz, *Fruta Prohibida* (Buffalo, NY: Prometheus, 1988), pág. sesenta y cinco.

125

Richard Taylor, *Ética, fe y razón* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1985), p. 83.

126

Ibid., Pp. 83-84.

127

Kai Nielsen, "¿Por qué debería ser moral?" *American Philosophical Quarterly* 21 (1984): 90.

128

Michael Ruse, *Darwinism Defended* (Londres: Addison-Wesley, 1982), p. 275.

129

Alvin Plantinga, "Razón y creencia en Dios", texto mecanografiado de octubre de 1981, pp. 18-19. Este párrafo fue omitido inadvertidamente en la versión publicada del ensayo, con el resultado de que la referencia de Mavrodes a él no tiene ningún referente. Afortunadamente, aparece un párrafo casi idéntico en Alvin Plantinga, "Self-Profile", en *Alvin Plantinga,* ed. James E. Tomberlin y Peter van Inwagen, Perfiles 5 (Dordrecht: D. Reidel, 1985), pág. 71. Cf. Idem, *Warrant Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pág. 69.

130

George Mavrodes, "Jerusalem and Athens Revisited", en *Faith and Rationality,* ed. A. Plantinga y N. Wolterstorff (Notre Dame, Ind .: Universidad de Notre Dame Press, 1983), pp. 205-6.

131

Alvin Plantinga, *La naturaleza de la necesidad,* Clarendon Library of Logic and Philosophy (Oxford: Clarendon, 1974), p. 132. [2] Véanse las observaciones de Alvin Plantinga, "Self-Profile", en *Alvin*

Plantinga, ed. James E. Tomberlin y Peter van Inwagen, Perfiles 5 (Dordrecht: D. Reidel, 1985), pp. 71-73.

132

Ver más adelante William Lane Craig, *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination,* Synthese Library 293 (Dordrecht: Kluwer Academic, 2000); idem, *La teoría del tiempo sin tiempo: un examen crítico,* Synthese Library 294 (Dordrecht: Kluwer Academic, 2000).

133

Para discusión, ver William Lane Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom: The Coherence of Theism: Omniscience,* Brill's Studies in Intellectual History 19 (Leiden: EJ Brill, 1991), cap. 4.

134

Ver, por ejemplo, Alfred J. Freddoso, "Accidental Necessity and Logical Determinism", *Journal of Philosophy* 80 (1983): 257-78. Las implicaciones de esto, aunque sorprendentes, no son exclusivas de la presciencia divina, sino que también se derivan de retrocausation, viajes en el tiempo, precognición y la teoría especial de la relatividad.

135

Alvin Plantinga, "Respuesta a Robert Adams", en *Alvin Plantinga,* ed. James E. Tomberlin y Peter van Inwagen, Perfiles 5 (Dordrecht: D. Reidel, 1985), pág. 378.

136

Thomas P. Flint y Alfred J. Freddoso, "Poder máximo", en *La existencia y naturaleza de Dios* (Notre Dame, Ind .: Universidad de Notre Dame Press, 1983), págs. 81-113.

137

Ver Walter Sinnott-Armstrong, “Escepticismo moral y justificación”, en *¿Conocimiento moral?* ed. Walter Sinnott-Armstrong y Mark Timmons (Nueva York: Oxford University Press, 1996), páginas 4-5.

138

David Hume, *Diálogos sobre la religión natural,* ed. con una introducción de Norman Kemp Smith (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1980), parte 10, pág. 198.

139

¿No muestra la falta de pecado de los bienaventurados en el cielo que el cristiano está comprometido teológicamente con la viabilidad de un mundo sin pecado? No, porque el cielo es solo una parte de un mundo, por así

decirlo, no un estado de cosas máximo, y en cualquier caso, la voluntad de los bienaventurados ya no puede ser libre para pecar una vez que son beatificados.

140

D. Martyn Lloyd-Jones, *De Fear to Faith* (Londres: Inter-Varsity Press, 1953), págs. 23-24.

141

Patrick Johnstone, *Operation World* (Grand Rapids, Mich .: Zondervan, 1993), págs. 164, 207-8, 214.

142

Ibid., P. 25.

143

Daniel Howard-Snyder, "Introducción", en *The Evidential Argument from Evil,* ed. Daniel Howard-Snyder (Bloomington, Ind .: Prensa de la Universidad de Indiana, 1996), pág. Xi.

144

Alvin Plantinga, "Self-Profile", en *Alvin Plantinga,* ed. James E. Tomberlin y Peter van Inwagen, Perfiles 5 (Dordrecht: D. Reidel, 1985), pág. 36.

145

John Duns Escoto, *Dios y criaturas,* trad. E. Alluntis y A. Wolter (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), pág. 276.

146

Wolfhart Pannenberg, "Preguntas teológicas para los científicos", en *Las ciencias y la teología en el siglo XX,* ed. AR Peacocke, Simposios Internacionales de Oxford (Stocksfield, Inglaterra: Oriel Press, 1981), p. 12.

147

John D. Barrow y Frank J. Tipler, *El principio cosmológico antrópico* (Oxford: Clarendon, 1986), pág. 442.

148

Ver William Lane Craig, "Naturalismo y cosmología", en *Naturalismo: una evaluación crítica,* ed. WL Craig y JP Moreland, Estudios de Routledge en la filosofía del siglo XX (Londres: Routledge, 2000), pp. 215-52.

149

DA Carson, *Soberanía Divina y Responsabilidad Humana: Perspectivas Bíblicas en Tensión,* Biblioteca Teológica de Nuevos Fundamentos (Atlanta, Ga .: John Knox Press, 1981), pp. 24-35.

150
Ibídem. *,* pp. 18-22. También se deben mencionar los pasajes sorprendentes que hablan del arrepentimiento de Dios en reacción a un cambio en el comportamiento humano (p. Ej., Gen 6: 6; 1 Sam 15:11, 35).
151
RG Swinburne, “Miracles”, *Philosophical Quarterly* 18 (1968): 321-23.
152
David Hume, *Una investigación sobre el entendimiento humano,* ed. LA Selby-Bigge, ed 3d. Rdo. PH Nidditch (Oxford: Clarendon, 1975), cap. 10.
153
Ver SL Zabell, "El análisis probabilístico del testimonio", *Journal of Statistical Planning and Inference* 20 (1988): 327-54; para una discusión sobresaliente, vea John Earman, *Hume's Abject Failure* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
154
Ernst Troeltsch, "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", en *Gesammelte Schriften* (Tübingen: JCB Mohr, 1913), 2: 729-53.
155
Wolfhart Pannenberg, "Evento e historia redentores", en *Preguntas básicas en teología,* trad. GH Kehm (Filadelfia: Fortaleza, 1970), 1: 40-50.
156
Horst Georg Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik* , 3d rev. ed. (Gütersloh, Alemania: Gerd Mohn, 1980), p. 230.
157
Jaroslav Pelikan, *La tradición cristiana: Una historia del desarrollo de la doctrina* , vol. 1: *El surgimiento de la tradición católica (100-600)* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1971), pág. 173.
158
Brian Leftow, "Anti Trinitarianismo Social", en *The Trinity,* ed. Stephen T. Davis, Daniel Kendall y Gerald O'Collins (Oxford: Oxford University Press, 1999), pág. 232.
159
Ibid., P. 221.
160
Ibid., P. 208.

161
Ibídem.
162
Para el argumento de un teólogo sistemático de abandonar la generación eterna del Hijo y la procesión del Espíritu, vea John S. Feinberg, *Nadie como él: La doctrina de Dios* (Wheaton, Ill .: Crossway, 2001), pp. 488-92 . Feinberg se destaca en la tradición de los teólogos evangélicos como J. Oliver Buswell Jr., quienes han expresado sus dudas sobre esta doctrina.
163
Martín Lutero, *lo que dice Lutero,* comp. Ewald M. Plass, 3 vols. (St. Louis: Concordia Publishing House, 1959), 1: 174.
164
DM Baillie, *Dios estaba en Cristo* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1948), pág. 82.
165
AB Bruce, *La humillación de Cristo* (Nueva York: George H. Doran Company, sf), p. 46.

166
Charles Harris, citado en A. M Stibbs, *Dios se convirtió en hombre* (Londres: Tyndale Press, 1957), pág. 12.